شعيب حلَيفي

الرحلة في الأدب العربي



التجنّس، آليات الكتابة، خطاب المتخيّل.





الهيئة العامة لقصور الثقافة
كتابات نقدية - شهرية (121)

أبريل ٢٠٠٢

التدقيق اللغوى : ممدوح بدران

كتابات نقدية
121

الرحلة فى الأدب العربى

د. شعيب حليفى

المراســلات : باسم مدير التــحرير على العنوان التــالى
١٦ أ ش أمين سامى - القصـــر العينى - رقم بريدى : ١١٥٦١

مقدمة

عرفت البشرية الرحلة باعتبارها فعلا إنسانيا، في كل المراحل، وبأشكال مختلفة، حاملة لتجارب وخبرات اختلط فيها اليومي بالمتخيل بتلوينات وإشارات دالة.

ويمكن اعتبار القرن التاسع الميلادي - حسب ما هو متوفر الآن - بداية التأريخ للرحلات العربية المكتوبة مع اتساع دائرة التأليف في التصنيف وفي الرسائل المتصلة بالمسالك والممالك وغير ذلك، فتعددت الكتابات الرحلية في مجالات ارتبطت بتخصصات مؤلفيها في التاريخ والجغرافيا والأدب والخدمات السفارية وفي فروع أخرى مع أسماء واضحة وأخرى ملتبسة مازال الغموض يكتنفها سواء في شخصيتها أو في رحلتها.

وقد تميزت هذه البداية بكونها مرحلة أولى ستمتد إلى حدود

القرن الثامن عشر أو قبله بقليل، بما تضمنته من مستويات ونصوص متنوعة ذات منحى تأريخي وجغرافي واثنوغرافي، وما صاحب ذلك من آثار ذاتية ملفتة للنظر.

المرحلة الثانية تشكلت في اتصال مع المرحلة السابقة خلال القرنين الأخيرين، لكن بخصوصيات أخرى، وفي ظروف محددة بعلاقة العرب بالآخر غير العربي عبر نصوص رحلية سفارية أساسا وأخرى زيارية.

من تم فإن الرحلة عموما هي من أولى الأشكال التعبيرية التي استعملت فيها الكتابة بضمير الأنا دون تحرج؛ ومن الأشكال التي تطرح فيها، باستمرار، صورة الآخر، مما يُستنتج معه أن الرحلات العربية قبل القرن الثامن عشر تهتم - في العموم - بالتوجه نحو الأراضي المقدسة والأماكن الزيارية، فيما باقي النصوص السفارية أو السياحية التي زارت أراضي غير عربية شكلت صورا حاضرة للآخر الأجنبي، ينظر إليها تودوروف في كتابه "اكتشاف أمريكا سؤال الآخر"[1] من خلال نصوص أوربية مشترطا أربع مراحل كبرى في تلاقي الأوربيين بساكنة العالم الجديد: الاكتشاف، الغزو، الحب ثم التواصل؛ أما الآخر في الرحلات العربية، فالمراحل متداخلة باستمرار بين الاعتزاز بالذات والحذر والنظرة العجائبية... وهي مكونات ستتخذ صورا أخرى في الرحلات التي سادت خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وفي كل مرحلة يتحكم المرجع الذاتي بكل مستوياته الثقافية والدينية والسياسية.

ويتضمن هذا المؤلَّف : "الرحلة في الأدب العربي" عدة مسارات ومنطلقات للبحث والتمحيص ؛ وقد اخترت بعض الجوانب للتنقيب فيها من قبيل كيفية تجنس الرحلة عبر مراحلها المتشابكة من جهة ؛ وآليات الكتابة فيها بمكوناتها من جهة ثانية ؛ ثم خطاب المتخيل وما يحفل به من معطيات أدبية من جهة ثالثة.

كل ذلك جعل الرحلة نصا مفتوحا على كافة الحقول بأشكال مكتملة أو جزئية. وخضع لتحويلات متتالية، والرحلة-بتعبير فلادمير كريزنسكي[2] هي بطبيعتها متعايشة ومشاركة للتاريخ والميتولوجيا والأدب دون الحديث عن الاثنوغرافيا... إنها إحدى النماذج التيماتيكية والرمزية من الأدب الأكثر إنتاجا.

وسيبين نفس الناقد أنها ثابت تيماتي يمر عبر سلسلة من الخطابات المتحولة[3]، لذلك فربطها بالأدب العربي هو ربط للضرورة، بحكم أن الأدب العربي الذي هو نسق عام شهد انصهار الخطابات الرحلية وهي نص ينتمي للنسق الثقافي بكافة حقوله، لكنه رغم امتداداته يظل مشدودا إلى دائرة الأدب لما يحمله من خطاب المتخيل والأسئلة المتجددة معه دوما.

إن الرحلة العربية في وجودها ونموها عنصرا ثم شكلا خالصا ضمن دائرة منفتحة على أنواع صغرى وكبرى، هي بناء يتناسل ويتشكل باستمرار، وتكتسب بعض المميزات التي تلتقي مع بعض خصوصيات الرحلات الإنسانية، لذلك فإن الرحلة العربية

يمكن النظر إليها بما تتوفر عليه من معطيات مكثفة بالمقارنة مع باقي الأشكال التعبيرية في التراث السردي العربي :

- **التخييل الذاتي** حيث استفاد النص الرحلي من أشكال أدبية وتاريخية (الرسائل - التراجم - الأخبار . . .) وطعم هذا بكل ما يجعل منه كتابة تتخذ من ضمير المتكلم وسيلة لإبراز الذات والهوية مقابل الآخر والغيرية، فضلا عما لمكون السفر والانتقال من تولبدات في الرؤية وزرع لعلامات دالة باستمرار.

- **التنوع في الأشكال** الرحلية وبالتالي في الأسئلة التي تجعل منها موجها إدراكيا ومنتجا لخطابات وميتاخطابات كما هي منتجة للمعارف.

- **التنوع في الهوية الثقافية** والاجتماعية للرحالة المؤلف ما بين أديب ومؤرخ وجغرافي ومصنف وسفير، وغيرها من الصفات التي تطبع هويته وبالتالي النص الرحلي.

لذلك فإن تعالقات الذات بالشكل، بالمرجع ثم بالمستوى الادراكي في الرحلة تظل حاضرة ومتنوعة ؛ فعند أبي دلف ينبني النص باعتباره محكيا وتقريرا عن سفارة تؤسس لفعل الحكاية جوار الخطاب، وكذا الحقيقة جوار الكذب المتخيل، حيث كثير من النقاد يبحثون في المحكيات الرحلية عن الحقائق لتقييمها من منظور الكذب والصدق، دون احترام للشكل التعبيري خلال مروره عبر قنوات ماقبل الرحلة، وما يتضمنه من تخيلات وصور وتقييمات، ثم الفعل الرحلي الذي يجيء عكس ما تم تصوره، وأخيرا الاختمار ثم الكتابة التي تصهر كل المراحل.

إن أسئلة النص الرحلي حينما يطرحها ناقد أدبي لا يتوخى منها التقييمات ومحاكمة النوايا والتخيلات، وإنما يندمج في تحليل البناءات الخطابية في امتداداتها الأفقية والعمودية، سواء مع أسئلة المرحلة الثقافية والسياسية أو الأسئلة الجديدة التي تحتوي على نباهة فريدة من مثل أسئلة الغيرية والهوية والمحمولات الثقافية والايديولوجية في النص الرحلي، ثم بلاغة الوصفي وقدرته على التعجيب والتقييم الضمني والتكييف.

هذا التتالي من الأسئلة التي يتضمنها النص الرحلي هو دائما مفتتح لمقاربات شتى في مستويات الدلالات وجمالية الشكل، لكون الرحلة تأوي خطابات وطبقات قولية تتجه لأكثر من متلق مما يولد هذا الجدل الرمزي الذي يثري التأويل ويجعل منّ خصوصية الرحلة العربية مشهدا ينتمي إلى النسق الثقافي العربي ويختلف في بلاغة الأهداف المتوخاة في بعض المناحي، كما يحدد كريزنسكي ذلك وهو يدرس الرحلة والرواية؛ و تودوروف في حديثه عن الرحلة الاستكشافية ومسألة الغيرية والمراحل الكبرى في تلاقي الأوربيين بساكنة العالم الجديد، كذلك الأمر عند ماري لويس برايت في مؤلفها "العيون الامبريالية" وهي تقارب نصوصا رحلية استعمارية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إذ خلصت في استنتاجاتها أن كتابة الرحلة تتأسس على مبادئ جمالية وإيديولوجية، أما المبادئ الكبرى المتحكمة في هذا النوع الرحلي فهي جمالية المشهد وكثافة المعنى ثم العلاقة

الاستاذية المسيطرة، وهي عناصر ثلاث تعمل كحامل فني جمالي للإيديولوجية الفكتورية.

لاشك أن العين الامبريالية التي طبعت رحلات غربية شتى تحولت إلى تقارير ومذكرات ورسائل ستقربنا كثيرا من العين المندهشة الموجودة في النص الرحلي العربي.

إن هذا الانفتاح على النص الرحلي العربي من خلال مقاربة النص والخطاب أو مساءلته من منظور الصورلوجيا تحقيقا في صور الهوية والغيرية أو من منظور مقارن أو غير ذلك، لا يعفي النقد الأدبي من مواصلة التنقيب والتفكيك في هذا الجزء من التراث السردي العربي، في التجنيس وفي الأشكال وفي الأنواع ثم في البعد الفني للمرجع الديني والسياسي والثقافي والجمالي كمحدد أساسي في فهم البعد التاريخي للنص الرحلي.

وقد سعيت في هذا المؤلف إلى مقاربة نصوص ممتدة خلال ثمانية قرون (10-18 م) لكل من أبي دلف، ابن فضلان، الغرناطي، ابن جبير، ابن بطوطة، ابن الحاج النميري، العبدري، ابن الجيعان، ابن قنفذ، أفوقاي، ابن أبي محلي والنابلسي وغيرها من النصوص التي وردت لتعزيز الاستشهاد، وذلك بتحليل متدرج بين الطرح النظري والتحليل النصي من خلال مستويات كبرى هي: تجنس الرحلة، آليات الكتابة ثم خطاب المتخيل.

في مدخل هذا الكتاب إضاءات حول التنوع في نسق الثقافة

العربية والتحولات التي رافقت سيرورة السرد العربي في مراحله الأولى، ثم المراحل المتفرعة وتأطيراتها ومرجعياتها وأيضا الأشكال البارزة المهيمنة ومستوياتها الفنية، وصولا إلى الرحلة في شكليها الخالصين: العنصر المدعم والحافز على الحكي ثم النص الرحلي "الكامل".

وفي القسم الأول: "تجنس الرحلة" ناقشت عبر ثلاثة فصول مسألة المفهوم والأسس من خلال بسط الإشكالية الأجناسية للرحلة في أربع محطات متصلة: هي الانتساب المنفتح والوعي بالرحلة نصا وخطابا ثم دائرة التخصيب مع مجموعة من الأشكال التعبيرية من مختلف الحقول، وأخيرا الخلوص إلى تنسيب مقترح بمفهوم الرحلة.

ويروم الفصل الثاني استكمال البحث في نفس المحور، وذلك بمقاربته لثنائية هامة في الشكل (من العنصر إلى البنية) في لحظات نمو الرحلة وتطورها من كونها ظاهرة اجتماعية ثم هدفا مشتركا إلى مرحلة النضج داخل بنية الإرث الحكائي.

أما الفصل الثالث الذي هو بحث في أنواع الرحلات في الأدب العربي فينظر إلى مسألة التجنيس من زاوية انفتاحه وتعدديته ضمن مسار التنوع وفي إطار علاقة النص بالنوع، وذلك بالوقوف عند ثلاثة أنواع كبرى: الحجية-الزيارية، رحلات المثاقفة ثم الرحلات السفارية، وجميعها تستقطب أنواعا شتى فضلا عن جزء يستجلي الرحلة المتخيلة عبر حضورها الأدبي والفني.

القسم الثاني: "آليات الكتابة في النص الرحلي" وهو واسطة هذا المؤلف ويتضمن خمسة فصول تقارب العتبات في جزء أساسي منها: العنوان، المقدمة ثم البداية، باعتبارها علامات ومسارات ومشاهد لتفكيك بنية موازية للنص الرحلي تشغل فضاءا مرآتيا يوجه المتلقي ويقوده إلى خيالات الواقع.

الفصل الثاني: يهم السرد وبنية الجملة يدرس سردية الرحلة عبورا ووصولا ثم مميزات وأنماط الجملة السردية من قبيل الخبر التاريخي والاجتماعي والأدبي والديني، وأيضا السند الحقيقي والخيالي، المباشر وغير المباشر ثم أفعال الانطلاق والتجسير ثم المرجع الحقيقي والمتخيل وطبيعة الإدراك.

هذا إضافة إلى البحث في الاستراتيجية السردية وفي أنواع السرود والعناصر والأسس وهي خمسة: السفر، العبور، المعرفة، الدائرة والمتعة.

الفصل الثالث البناء والخصوصية ويتضمن ثلاثة نقط رئيسية حول الصورة، الراوي ثم الآخر، وتعرض لتحول الرحلة وتحول قنوات الواقع والذهن إلى لغة تخييلية تستحضر ما ارتبط بالحنين والتذكر بتقديم صور ينقلها الراوي في ذهنه كما عاشها أو تخيلها إلى اللغة بين مبدأي الواقعي والمحتمل، واستكشافا لخبايا اشتغال الصورة داخل البناء الرحلي وكيفية تمثلها للرؤى والمسموعات والمتخيلات، والراوي والآخر الممثل للغيرية بأشكالها كما رسمتها أقلام الرحالة العرب.

ويعالج الفصل الرابع المبدأ الواقعي في الرحلة بالصورة

النسبية التي تجعله متراوحا بين التقريرية والاحتمالية، حيث ينخرط هذا الفصل في مقاربة بنية الفضاء والزمن من داخل كثافة واقعية وأيضا آليات تلقي الأخيلة.

ويأتي الفصل الخامس "شعرية النص الرحلي" لاختبار نموذج تحليلي لرحلة ابن فضلان للاقتراب من المكونات المعروضة آنفا.

القسم الثالث حول خطاب المتخيل من خلال تنوع حضور تمظهراته خصوصا في مهيمنين أساسيين هما الحلم والعجائبي في تكسيرهما لعلاقة الراوي بواقعية الحكي والأحداث، وعمدهما إلى تنضيد الحكي وتفاعلاته بتطعيم الواقعي بالمحتمل لاستيلاد نص رحلي سردي مفتوح.

ما هي الجوانب التي تلمسها وقاربها هذا الكتاب؟

عبر ثلاثة أقسام سعيت إلى تفكيك النص الرحلي انطلاقا من تصورات تستجيب لقراءة النص السردي التراثي وخصوصا ما تحفل به الرحلة العربية التي يتسم كل نص فيها بخصوصية وعلامة مائزة؛ وكذلك البحث من منظورات فنية في بنيات هذا الخطاب بأبعاده الشكلية والدلالية للاقتراب من هوية النص الرحلي.

كما تم إتمام هذه الجوانب بتحليلات فرعية وموازية لنماذج رحلية في كل محطة من المحطات، إذ مع كل نهاية جزء يتم إفراد جزء متمم للتحليل المفصل والاختباري لرحلة معينة فضلا عن التحليلات الجزئية.

من غير شك أن التحليل الذي شمل الأقسام الثلاثة لم يكن

يسعى إلى إعطاء تقييمات بقدر ما انكب على تتبع الاجابة عن أسئلة من قبيل : كيف تتشيد الرحلة باعتبارها كتابة ضمن الأشكال الأخرى، وما عمق انتمائها للأدب أو للتاريخ أو للجغرافيا أو لعلم الاجتماع ؟ ما هي أسس التحويل في عناصرها ومكوناتها ؟ وما مدى تفاعلها مع الأشكال الأخرى القريبة ؟

أمام كل هذا فإن ما توصلت إليه من نتائج نسبية هو جزء من أحلام كثيرة ماتزال تترآى لي في هذا المجال، وهو أيضا خطوة لا تخلو من نقص ضروري يدعوني إلى المزيد من الحرص على البحث والتنقيب والتأمل، والتسلح بطموح ورغبة في الفهم والتساؤل.

إحالات

1. Tzveton Todorov : La conquête de l'Amérique : la question de l'autre, Paris, Seuil, 1982.
2. Wladimir Krysinski : Discours de voyage et sens de l'altérité in "A viagem na literatura" : la litterature de voyage, N° 1, cursos da Arrabida, coordenaçao de Maria Alzira Seixo Publicuçoes Europa-América, LDA, Portugal, 1997, p. 236.
3. Ibidem
4. Pratt, Mary Louise · Imperial eyes, Travel writing and transculturation, London, ed. Routledge, 1992, p. 204

مدخل عام

نهضت الثقافة العربية في نسقها المتنوع والمتشكل باستمرار، وعلى امتداد كل العصور السابقة، بتحولاتها البارزة والخفية، على تشييدات متنوعة رسمت مسارات تجنسية ضمن تراث أدبي ثري ظلت عناصره ومفاهيمه تتبلور وتبحث لها عن معنى يرتق كل الفراغات أو التمزقات المحتملة وسط مشاهد وتبدلات متنوعة ومتشابكة تتطعم، وَسَمَت التفكير والمنهج، ودفعت بمفهوم الأدب إلا أن لا يستقر داخلَ معنى واحد أو إيحاء مسطح، وإنما نحت نحو مفهوم جديد يتخصب على الدوام بآثار متشبعة باختلافات فلسفية وكلامية أو معرفية أو سياسية ... مما أعطى للأدب العربي فرصة الانفتاح أكثر على الانواع «غير المقيّدة»، وبلورة معان فرعية تشيد لمنظومة من الاشكال التعبيرية الأدبية

والفنية، بحيث رمزت الكلمة في القرن العاشر الميلادي إلى دلالات منها، مثلا أنها كانت «تطلق على المؤلفات المكتوبة في الشكل الخفيف والمستظرف، والمُعَدّة لتربية الأديب المسلم المتعلم من شذاة الأدب وأهل المعرفة، وتزويده بما يلزمه وفق تصور عرب القرون الوسطى من المعارف ذات الطابع الدنيوي وتلقينه محاسن السلوك والحكمة في القول والعمل»[1].

يُشكل السرد العربي صورة جلية لنمو الاشكال الشفوية المتحولة إلى نص مكتوب ينوجد في حقول شتى وسط كتب الأدب المتنوعة، ومؤلفات التراجم والسير والطبقات، ونصوص المقامات والأخبار، وكل التقييدات المحسوبة على التاريخ والجغرافيا الوصفية والرحلات، وأيضا في مؤلفات الفقه وعلم الحديث وعلم الكلام. ذلك أن عملية الانتقال من الشفوي إلى المكتوب سجلت بصمات أساسية في رسم تحول استراتيجي لبناءات مشتتة تحت معطف الشعر الدافئ وأشكال صغرى لتأريخ الزمن، وبعض أحداثه ضمن نسق المكتوب؛ فدراسة تشكل الآداب -بتعبير جان بسيير[2]- تنتمي إلى التاريخ، وتطرح مسألة التجانس والاستمرارية والطبيعة المشتركة، أي الانتقال من الشفوي إلى المكتوب، ومن المقدس إلى الدنيوي، بحيث إن السرد العربي، في تشكلاته الطويلة والمعقدة، والطابع المحايث لبراغماتية النثر ووظيفته المتنامية، حقق الانتقال التدريجي، ومعه تحققت مسارات أخرى من التحول في مستويات شتى أبرزها

تحويل التجربة الذهنية أو المعيشة من أفعال وتخيلات إلى لغة شفوية ومكتوبة ضمن نسق تجنسي معين. فالكتابة، مثل «التفكير ليست انعكاسا بسيطا للعالم»[3]، وإنما هي نسق من الرموز والعلامات لعناصر واقعية، أو عناصر من التجربة بنوعيها، ومكونات أخرى لا محدودة، متداخلة، تتشكل باعتبارها بنيات أو عناصر مفردة، وذلك في إطار متخيل عام، حيث استطاعت «المخيلة الصاهرة» لكل العناصر «الثقافية» أن «تكتنز الماضي الطويل، وأن تُبقي على الرغم من إحداثات الزمن الظرفية على الأسس المثبتة لاستمرارية (الأمة) الناقلة لتراثها»[4].

وفي سياق التحولات التي قادت السرد العربي للانتقال من الشفاهية إلى المكتوب، كانت هناك عوامل محددة ساهمت في بناء نسق ثقافي مؤطر دينيا بظهور القرآن والإعجاز البلاغي، والقصص القرآني، وما أفرزته المرحلة، في ارتباطها بأيام العرب الجاهلية، من انفتاح مجموعة من الرواة والمفسرين على سرد ما جاء في القرآن وذكر المغازي، وسيرة الرسول ﷺ وسير الانبياء والأولين، بالإضافة إلى كتب شروح الشعر المختلفة والامثال والتراجم والطبقات، والتاريخ والبلدان، ومهام الرواة في استعادة حكي الايام[5].

هذه البنية الدينية المؤطرة بأهداف مرسومة ستعرف اتساعا ببروز أشكال محايثة تضفي التنوع على هذا النسق الثقافي الذي يحضر فيه السرد جليا، بحيث اتسعت الدائرة لتشمل سير الملوك

الأوائل والحروب، وأيضا أدب المسامرات، والعودة إلى تقييد تواريخ ماضية حول بدء الخلق والخليقة، ونشوء الإنسان وسط صراعه الذي لا ينتهي.

إن السرد الحكائي المدثر بأهداف دينية يَتغيى الوعظ والتثبيت مُتخذاً متعة الحكي سبيلا خرج من معطف الشفوي، وأيضا التناقل الذي كان «عملية دينامية تؤدي إلى آثار بالغة الأهمية في تكوين النص الشعبي شكلا ومضمونا؛ ذلك أن التناقل الشفوي يُحرّر النص الشعبي من الأطر الثابتة والمنتهى منها نتيجة التقييد بالكتابة»[6]؛ فَسجُلّ التدوينات الأدبية في مختلف الانواع المسبوقة بالشفوي وآثاره، والحضور القويّ للمتلقي المتشبع بالحس الحكائي لن تسلم من نَفَس الحكي والإخبار عبر التقاط اللحظات الماضية في مستويات مختلفة متقاطعة ومرفودة بتأطير الحس البطولي، ووسط ملتقى حافل بتقاطعات حيوية، فيها الثقافي والديني والتاريخي والجغرافي والسياسي.

ويتوقف بناء هذه النصوص على عمق التحويل والتفاعل والتخصيب والتكيّف والحيوية، فالتداخل بين ما هو أدبي وتاريخي أتاح للسرد أن ينمو وينتظم داخل نسق مأهول بتفاعلات وبآثار شتى. ويمكن ملاحظة هذه المسألة بجلاء في شكلين بارزين هيمنا طويلا وهما: المؤلفات التاريخية، والمؤلفات ذات المادة الأدبية المتنوعة، من أجل فهم عملية تفاعل البناءات داخل النص:

1- **المؤلفات التاريخية :** ارتبط فيها التأريخ العربي بنوعين من الوقائع :

- وقائع التاريخ **القريب**، وهي عبارة عن سرد بخلفيات دينية، سعت إلى تأكيد ما جاء به الإسلام، أو تقييد أخبار الحاكمين والاحداث.

- وقائع التاريخ **البعيد** المخلوط بالخرافات والأساطير الأولى بما فيها الحروب وأخبار الأولين من شعراء وملوك وغيرها وذلك بالإعتماد على مصادر شفوية، أو تقييدات مختصرة.

إن فهم التاريخ في هذه المرحلة الأولى لم يكن يستند على قواعد علمية، وإنما على جمع المعلومات والأخبار -كيفما كانت- حول أحداث أو أفراد أو أماكن، ويمكن تفسير المضامين في هذه المؤلفات، باعتبارها نوعا من الإدراك للواقع، ومحاولة لبناء تصور منسجم حول العالم، وتفسيرا للظواهر الطبيعية وفوق الطبيعية. وقد تضمنت هذه المؤلفات أنواعًا سردية من بينها:

حكي حول الأشخاص : وفيه يتم تبئير شخوص واقعية في الوجود، حققت أثرا فعليا أو روحيا يعكس اعتبارا معينا. وعبر مراحل الحكي الشفوي والمكتوب يتم إلباس هذه الشخوص أفعالا أخرى. ويختلف الحكي حول هذه النقطة برواة يعمدون إلى التركيز على الجانب العلمي أو الإنساني أو الفعل الغريب... وهو تنويع ساهم في تناسل الحكي، وإبراز الذات الفردية من حيث عصاميتها وقدرتها على اختراق المألوف.

كما اشتهرت -ضمن كتب التاريخ- مؤلفات وفيات الأعيان والطبقات والانساب والتراجم والوقائع؛ يقول ابن حجر العسقلاني (ق 15م) في تقديمه: «هذا تعليق جمعتُ فيه حوادث الزمان الذي أدركته منذ مولدي سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة وهلم جرا، مفصلا في كل سنة [أحوال الدول] عن وفيات الاعيان مستوعبا لرواة الحديث نصوص من لقيْته أو أجاز لي، وَغالب ما أورد فيه من شاهدته أو تلقفته ممن أرجع إليه أو وجدته بخط من أثق به من مشايخي ورفقتي كالتاريخ الكبير»[7].

هناك أيضا **حكي يلتقط بعض الظواهر التاريخية والطبيعية** سواء المفسرة أو غير المفسرة. يروي العسقلاني أنه «في سلخ جمادى الآخرة كسرت جرار الخمر بالرميلة، حملت من بيوت أسارى الأرمن التي بالكوم قرب الجامع الطولوني.

وفي رجب جردت العساكر لردع عرب الشرقية الزهيرية [لكثرة] فسادهم. وفي أول يوم منه ادعى علي ابن سبع شيخ العرب بالزفتة بأشياء تنافي الشريعة، وشهدت عليه جماعة عند قاضي القضاة ابن خير المالكي، فسعى جماعة إلى أن خلص ونُقل إلى الشافعية فحكم بحقن دمه»[8].

وقد تشكلت هذه الحكايات حول الظواهر بصياغات متعددة، مما أكسبها مساراً حكائيا - تأريخيا بشكل أكبر من **الحكي الذي جاء حول الفضاءات**، منظورا إليها تاريخيا ورمزيا وأسطوريا أيضا. ويروي المسعودي في هذا السياق، عن فضاء الأسكندرية قائلا:

«ذكر جماعة من أهل العلم أن الأسكندر المقدوني لما استقام مُلكه في بلاده سار يختار أرضا صحيحة الهواء والتربة والماء حتى انتهى إلى موضع الاسكندرية فأصاب في موضعها آثار بنيان عظيم وعُمداً كثيرة من الرخام، وفي وسطها عمود عظيم، عليه مكتوب بالقلم المسند -وهو القلم الأول من أقلام حمير وملوك عاد- «أنا شدّادُ بن عاد بن شداد بن عاد شدت بساعدي البلاد وقطعت عظيم العماد، من الجبال والاوطاد. أنا بنيت إرم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد، [. . . .] ونزل الإسكندر متفكرا يتدبر هذا الكلام ويعتبره ثم بعث فحشر الضياع وحط الأساس وجعل طولها وعرضها أميّالا»[9].

هذه الانواع الثلاثة من السرود في المؤلفات التاريخية والاشكال المتفرعة عنها، تفرز الحدث - الحكاية، والتي عادة ما تكون قصيرة ومحدودة، ولكنها تنسج، في مجموعها، بناءً تأريخيا حول فترة زمنية أو فضاء (فضاءات) أو ظواهر ووقائع مرتبطة فيما بينها.

وتترسم طبيعة هذا البناء السردي باعتمادها **بنية الخبر**، وصياغات تقديمية لإدراك صادق عن طريق المشاهدة أو السماع أو مطالعة المؤلفات الكبرى في التاريخ. ولأن التاريخ يحفر في الماضي أو يؤسس له فهو يقف بالأساس على السند سواء المتعين المشهور، أو المجهول، أو بدون سند. وهي المرجعيات التي تؤطر الخبر في المؤلفات التاريخية ؛ ذلك أن ارتباط الحكي بالمرجع

هو دعامة استراتيجية في تشكيل خبر مسنود يمكنه أن يتحول إلى مرجع يسند خبرًا آخر.

فضلا عن هذا، فالنصوص التاريخية وغيرها، وهي تعيد بناء «أبطال» كانوا في «الواقع» المادي ثم الذهني مقابل نصوص حكائية، ترسم أبطالا في المتخيل الشعبي ووقائع تصاغ في سياقات جديدة تشترك في سمات تتكرر بنسب متواترة ذات حضور جلي:

أ - **التشويق في الحكي**، من حيث تبشير الشيء المراد إبرازه، وجعل كل أوعية السرد والخبر تصب فيه، مع اتباع خطية مقصودة.

قال الطبّري: «قال: وكانت امرأة شعراء الساقين، فقالت الشياطين: ابنوا له بنيانا ليرى ذلك منها فلا يتزوجها، فبنوا له صرحًا من قوارير أخضر، وجعلوا له طوابيق من قوارير كأنه الماء وجعلوا في باطن الطوابيق كل شيء مكون من الدواب في البحر من السمك وغيره ثم أطبقوه، ثم قالوا لسليمان: ادخل الصرح»[10].

ب - **الجنوح إلى الغرابة**، وهي سمة مرتبطة بالأولى، لأن التشويق ينتج إما بتأجيل الإخبار عن مسبب طبيعي أو غير طبيعي، أو ببروز غرابة وسط عالم مألوف، وهي خاصية ضرورية في جل المؤلفات التاريخية الأولى، والتي كانت تجمع أخبارا مختلطة بالخرافات وبالغيبيات[11] على أساس أنها حقائق تُثبت بعض

المعطيات حول المحكي عنهم لدى القارئ، ووسيلة لإثارة انتباهه.

ج - **عنصر الإرتحال والانتقال :** ويتمظهر في الإطار العام لهذه النصوص دون أن يشكل تيمة رئيسية. ووجود هذا العنصر يضمن التنويع والربط بين التشويق والغرابة، لأن الإنتقال من مكان إلى آخر هو تحول من المعلوم إلى المجهول.

وقد تجلّر عنصر الإرتحال في المؤلفات التاريخية عَبر مستويين رئيسيين :

- **ارتحال ذهني** للمؤلف نحو أحداث ماضية يتم استقاؤها من الأسفار والتقييدات، أو مما هو شفوي، ويتجلى في استعادة سرد بداية الخلق، وأخبار الأولين وحروبهم ورحلاتهم المتنوعة.

- **ارتحال فعلي** للمؤلف نحو فضاءات متعددة ومتنوعة بحثا عن الأحداث من أفواه الرواة، أو عن أماكن بها آثار شاهدة، بقصد توثيق الأخبار وتقييد المشاهدات.

د - **هذه السمات الثلاث** وغيرها، والتي رافقت البناء النصي لمؤلفات التاريخ شكلت استراتيجية في كتابة التاريخ داخل بنية ثقافية عامة مشدودة إلى عوامل دينية وفكرية وعصبية، بخلفية مرآوية، تأكدت في البحث عن التطابق والحقيقة أو بنائهما، وتشكيل لغتهما السابقة والراهنة من خلال ملء الثقوب الفارغة وتأكيد الاحتمالات المنسجمة ...

2- **المؤلفات ذات المادة المتنوعة :** وهو النوع الذي ساد فترة طويلة مخلّفا مؤلفات تُعنى بالحديث في أبواب شتى، تفصيلا أو استطرادا كاللغة، وأخبار الشعراء والمجالس الأدبية والتراجم، وأيضا وقائع حول الملوك والفرسان، أو بعض الغرائب والطرائف والمسامرات والشروح ؛ إنها نوع من الكتابة المتنوعة التي تبرز تعدد اهتمامات المؤلف والرغبة في التأريخ للشتات السردي الباحث عن أفق أجناسي يترسّم عبرهُ وينمو.

ففي مؤلفات أدب الكاتب لابن قتيبة والكامل للمبرد والبيان والتبيين للجاحظ وكتاب النوادر لأبي علي القالي[12] ونشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة للقاضي التنوخي، نقط التقاء حول منطلقات عامة، أجلاها أن هذه المؤلفات تتمحور حول الأدب، وتتضمن الرغبة في الحكي المؤثث بالإنفتاح على استطرادات في أنواع أخرى.

وإذا كانت مؤلفات التاريخ والنصوص ذات البناءات المتنوعة قد تشربت ـ بطريقة أو بأخرى ـ النصوص الدينية ذات الإعجاز البلاغي وعلوم الفقه والتفسير ومحكيات المغازي وماتشعّب عن كل هذا فإنها جمعت شتاتًا حكائيا ثريا يتأرجح بين تأريخ الوقائع والأخبار من جهة، والتخيّلات الناعمة والقاسية من جهة ثانية. محكيان ينتسبان إلى دائرة واحدة تتخصب وتتوالد في أشكال أخرى وبتلاوين مختلفة شأن مؤلفات التراجم والسير وغيرهما ومع نضج الوعي بالسرد باعتباره كتابة وسط تشكل الدولة، وفي

إطار المثاقفة، أصبحت الحاجة ضرورية إلى توسيع إضافي في دائرة السرد حتى يساير التحولات، ويلتقط الطارئ، بحثا عن تفسيرات له، وأيضا تدوين مالم يكتبه الكلام الموزون المقفى، وعجنه في نسيج تخييلي، يربط الواقعي بفوق الطبيعي الطاعن في الغيب والعجيب.

وتدقيقا، فابتداءً من القرن الرابع الهجري ظهرت أشكال سردية تخيط الشتات وشذر التحول من القبيلة -بعصبيتها- إلى الدولة في شكلها المستعار حينا، والناقص حينا آخر بحثا عن كمال مزعوم يضاهي الروم حضارة، والاغريق ثقافة، والعهد الراشدي عقيدة. إنه شكل زمن آخر يحمل تمزقاته المتخفّية وسط لجّات كثيرة.

وقد جاءت الأشكال السردية جسوراً لتتواصل فيما بينها رغم اختلافها من حيث البناء والتيمات في قطبين كبيرين كان لهما حضور متبادل ومتواتر، هما الشكل الخالص والهجين.

- تضمنت **الأشكال الخالصة**: المقامة والسيرة والحكاية الشعبية، والرحلات...

- أمـــا **الأشكال الهجينة**، فيندرج ضمنها الخبر والمحكيات الصغرى المتفرقة، ثم أدب القيّامة والتراجم والطبقات وأخبار الشعراء. ولا تنفصل هذه الأشكال الخالصة عن الهجينة إذ هما معًا نسبيان يتفاعلان باستمرار مع المصنفات المدرجة ضمن ما أخضعه الفكر العربي للتصنيف، فصُنّفت

«أنماط الناس وكتب عن كل صنف فظهرت كتب في أخبار الظرفاء والأذكياء، وفي أخبار الماجنين والمغفّلين والحمقى والطفيليين، وعلى هذا النمط ظهـرت الكتب في الحيـوانات وعـجـائب المخلوقات وكتب في خصائص البلدان، إلى غير ذلك من الكتب التي تختص بظواهر الحياة كافة»[13]، بحيث تطورت وارتبطت بتقاليد المجتمع وعاداته وذاكرته؛ فالتقطت المقامة مادتها الخام من أخبار الشطار والمكدين في علاقتهم بذواتهم وبالمجتمع وبالآخرين. كما سعت السير والحكايات الشعبية والرحلات إلى رصد تفاصيل حيَوات متخيّل متحرك أفقيا وعموديا.

إن الاشكال الخالصة قائمة بذاتها، تمكنت من خلال النصوص المتوفرة ذات النضج الفني من التعبير عن مرحلتها، وإفراز مجموعة من الخواص المشتركة بينها، فضلا عن خصائصها النوعية المميزة لها ولسماتها، وحتى بعض أهدافها. هذه الخواص يمكن اختزالها في ثلاثة مستويات:

أ - اللغة والأسلوب : يحفل سرد الحكايات باللغة عبر الإتكاء على تخليلات من الشعر والأمثال والآيات القرآنية، وبعض الاستشهادات المتنوعة، ثم أسلوب التشويق والتسلسل الخطي المدعوم بالاسترجاعات والاستطرادات، لكن طريقة بناء الجملة وتقديمها يبقى في المقامة غيره في السيرة أو الرحلة أو المغازي أو التراجم.

ب - هيمنة الفرد البطل : وذلك من خلال حضور قوي

لعنصر الفرد المهيمن في المقامة باعتباره المحور الذي تنتسج حوله الأحداث، وأيضا السير الشعبية التي تُؤسطر الفرد، وتجعل منه رمزًا وصورة «فوق طبيعية» للنموذج المطلوب. أما الحكاية الشعبية فهي لا تستقيم إلا عبر تبئير المفرد المتعدد.

وفي كل الحالات يمكن الحديث عن خلفية هذه الإضاءة الموجهة نحو الفرد وذلك بذاتية الكتابة عند جميع الشعوب وفي كل المراحل، والرغبة الدفينة للإنسان العربي في التماهي مع أحلامه تجاوزًا لعجزه وتحقيقًا لكماله المفقود.

إن التفسيرات تتعدد في تأويل تشبع الحكاية العربية بهيمنة الفرد، ولكنها تبقى خاصية ساهمت في بناء النصوص السردية.

ج - المتخيل : وهو خطاب يجد لنفسه قطبا واسعا تتفاعل فيه العديد من المتغايرات، ولكنه، في العام، يتشكل داخل قطب المواجهة والتصادم بين وعيين وإرادتين :

- وعي الساذج ≠ وعي الشاطر : (المقامات).
- وعي الكافر ≠ وعي المؤمن : (السير الشعبية).
- وعي الشر ≠ وعي الخير : (الحكايات الشعبية ...)[14].

كما يتوزع المتخيل بخطابه في هذه الأشكال وغيرها، انطلاقا من بناء الحكاية على دعامات عجائبية وغرائبية، تخلق لدى المتلقي نوعًا من الحيرة والتردد.

ورغم كل الخواص المشتركة، فقد نما السرد العربي مُؤسّسًا

لاختـلافـه في البناء وطريقـة عـرض الاحداث، سـواء بالنسبـة للاشكال الكبرى أو الصغرى، الخالصة أو الهجينة، كما ترعرع ضمـن محددات دينية وثقافية مؤطرة متنوعا يتلاقح ويتخصب بعناصره المتحركة، فضلا عن كون السرود القديمة التي صيغت في أشكال تخـيّلية مـختلفـة، «تفسـر رؤية أو تدعم شـعـيـرة دينية»[15]، الأمر الذي يقود إلى التقاط خلاصات أولية بالنسبة للسرد العربي في جانبه الحكائي :

- **ترعرع** السرد الحكائي العربي في بيئة ثقافية انفتحت على أشكال متنوعة تفصح عن **تجذّر الحكي والخبر** في الأدب العربي[16]، ابتـدأت بالمـغـازي التي تمـثل أولى أشكال الإبداع الشعبي، منذ بداية عهد الثقافة الإسلامية على أيدي ابن اسحق والواقدي وغيرهما[17]، وقصص الأنبياء وأخبار الأولين والسير . ثم تَطورت مع الحكايات والمقامات والرّحلات ... وهي نصوص يتقاطع فيها المرئي المُشاهد بالمسموع والمختَلق والخيالي . وكل هذا ينصهر ضمن موروث ثقافي وديني وحضاري عام .

- حضور **السمات التحويلية** في بناء الخبر المرتوي بآثار **الشفوي**، لكـن **سلطة التحويل** تضع التجربة في مسارنسقي يَصهرها ويعيد إدراكها ذهنيا مرة أخرى، تهييئا لتدوينها .

- تموقع السرد بين **التاريخ والتقييد**، بين التجربة الفعلية والروحية، مما مهّد لنوع من الإدراك **الخاص للواقع** (الماضي والحاضر والمستقبل من جهة، والدنيا والآخرة من جهة ثانية)،

ساهم في آلية كتابية تسعى إلى **تخييل الحقائق** وتحقيق الخيالات .

- تجذّر **خاصية التوالد** بشكل كبير في السرد العربي باعتبارها النّفس الذي سيرسم للحكاية رحمها العامر بالتشويق والغرابة .

- **مهيمنات** كثيرة شكلت خواصا متواترة في النصوص السردية المجموعة في مؤلف واحد كالسير والليالي والمقامات ، أو النصوص الصغيرة الممثلة لحكاية واحدة حول موضوع واحد . ومن ضمن هذه المهيمنات التي تتكرر وتشكل جزءا من البنية العامة في الحكاية : **«مهيمن الرحلة»** سواء أكان رحلة المؤلف الباحث عن الحكاية أم شخصيات المحكي ، لارتباط هذا المهيمن دائما بالمفاجآت والجديد دلاليا . أما شكليّا فمن أجل توسيع دائرة الحكي ، وخلق نوافذ تنفيسية داخل عنصر آخر هو **«مهيمن السيرة»** الذي تشكّلَ ضمن آداب التراجم والمغازي والأخبار ، وهو مادعم «مهيمن الرحلة» ومدّه بالقوة باعتبار «الإرتحال سمة عربية قديمة»[18] وإنسانية أيضا .

ويرد مهيمن الرحلة في شكلين خالصين :

- **عنصراً** مدعما للحكي ، وحافزاً له ، رغم أنه يجيء رابطا في لحظة معينة من السرد للإنتقال ، ورفع حرارة التّشويق وإنقاذ الحكاية من الإختناق .

- **شكلا** خالصا ، وهو نص الرحلة بعناصره ، وتنوعه في

أشكال متعددة تُبرز خصوبة الرحلة في الإنفتاح والتفاعل، وفي تراوحها بين كونها عنصراً تحفيزيا وسط عناصر أخرى، أو «شكلا كاملا». فهي «فن من فنون القول العربي، يصف مجالات الحياة عند الرحالة الذي سجل رحلته، أو حكاها لغيره ثم سجلها»[19].

وقد تمتعت الرحلة بحيوات متعددة داخل الأشكال الأخرى، وهي تخوض مغامرتها، فتتوسع إلى أنواع اتسمت «بعدد من السمات المشتركة، مثل الشمول والتنوع»[20]، والأسئلة التي يمكن أن يفرزها نص ذاتي وصفي، كونه بنية تتضمن نُصيصات وبنيات متعايشة تلتقط عناصر وأشكال أخرى في بنائها العام. كما تخلّقت ثقافة موازية لها، فوُجدت مؤلفات تهتم بمدلول السّفر وفوائده ومتعلقاته وأخباره ونوادره[21].

ويشهد تاريخ الرحلة في الأدب العربي على مراحل محددة من نشوء ونمو وتطور هذه النصوص التي جاءت في ملتقى حقول معرفية تبدأ بالتاريخ ولا تنتهي عند الإثنولوجيا، فنص الرحلة ومحكيها -بتعبير تودوروف- وُجد قبل الرحلات[22]؛ بمعنى أن المتخيل الذي شكل النص الرحلي «عنصرا» أو «نصا»، كان هو المادة التي انفتحت على المعطيات الواقعية والإحتمالية.

ورغم ذلك، يسعى المؤرخون إلى الإشارة إلى الرحلات التي قام بها قدماء المصريين عام 1493 قبل الميلاد لغرض التجارة والاوصاف، ثم الرحلات الجاهلية في الجزيرة العربية، وبعدها المرحلة الأولى والأهم المدونة والممهدة لتجنّس الرحلة والبادئة

مُنذ عصر ما بعد الفتوحات الإسلامية، وأيضا الرغبة في المعرفة، وربط العلاقات والحج والسياحة، في العالم الاسلامي أساسًا. وقد امتدت هذه الفترة لأزيد من سبعة قرون: مابين القرنين الثالث والعاشر الهجريين (9-16م)، حيث تداخلت العديد من الرحلات ضمن تأليف كتب التاريخ والجغرافيا، إضافة إلى وجود نصوص أخرى في المرحلة اللاحقة والتي كانت تصب في الرحلات السفارية والحجية. وتَعزُو الباحثة رنّا قبّاني ذلك إلى أن «العالم الإسلامي فيما بين القرنين السابع والرابع عشر، والذي كان يتألف من قوى عَسكرية وسياسية يمتد سلطانها من إسبانيا حتى الصين، أرسل الرحالة مبعوثين ومستكشفين ليأتوه بالمعرفة ويثروا مستودع المعلومات السياسية لديه، وبازدياد قوة العرب ازدادت كتب الرحلات في آدابهم»[23]. أما المرحلة الثانية فانطلقت مع بداية ملامح النهوض العربي في القرن التاسع عشر حين استمرت بعض الكتابات الرحلية الحجية بأساليب فقهية فاقدة لبريق الإبداع. ثم نوعٌ آخر مهيمن، وهو الرحلة المتجهة نحو الآخر «الأجنبي» المغاير بحثا عن تفكيك مـأزق الذات، ورؤية هذا الآخر في لحظات قوته وتطلعاته، فتشكلت هذه النصوص، المشاهدات، باعتبارها رؤية للفهم خلال تلك المرحلة. ومع بداية القرن، وقبل أن يأخذ الشكل الروائي العربي مكانته، كان البحث عن شكل سردي أكثر رحابة يصهر التجارب الشخصية في سير ذاتية تستوعب الرحلة ضمن متخيل أكثر قدرة على الإبداع وتكسير التقريرية التي كانت تفرضها المشاهدات والأوصاف المتلاحقة.

إحالات

1- فلشتنسكي : **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة للتنوخي،** نموذج للحكاية العربية في القرون الوسطى (ق 10م) ص49 . [ضمن بحوث سوڤيتية في الأدب العربي: مجموعة مقالات، الاتحاد السوڤياتي، دار رادوغا، 1986، ترجمة محمد الطيار].

2- جان بسيير : **تكوّن الآداب** . ص29 [ضمن كتاب جماعي مترجم: الآداب والأنواع الأدبية، دار طلاس، سوريا، ط1، 1985، ترجمة طاهر حجار].

3- Pius Ngandu Nkashama : **Ecriture et Discours litteraires** (Etude sur le Roman Africain) ed, L'harmathan, Paris, 1989. P28.

4- عبد الرحمن أيوب : **استمرارية الآداب الشعبية** ومواكبتها للتحولات الاجتماعية التاريخية الأساسية في الوطن العربي، النص العينة : سيرة بني هلال، ص366، [ضمن مؤلف جماعي : الأدب العربي : تعبيره عن الوحدة والتنوع، مركز دراسات الوحدة العربية، جامعة الأمم المتحدة، بيروت، ط1، مارس 1987].

5- انظر : أبو عبيدة معمر بن مثنى (209 هـ) : **كتاب أيام العرب قبل الإسلام** [جمع وتحقيق ودراسة : عادل البياتي]، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ط1-1987 . وخصوصا صفحات التقديم 21-35.

6- عبد الحميد حوّاس : **الأدب الشعبي وقضية الإزاحة والإحلال في الثقافة الشعبية** . ص 408، [ضمن مؤلف جماعي : الأدب العربي تعبيره عن الوحدة والتنوع، 1987، مرجع سابق].

7- إبن حجر العسقلاني: **إنباء الغمر بأنباء العمر في التاريخ،** دار الكتب العلمية. بيروت، ط2، 1986، ص2 [تحت مراقبة محمد عبد المفيد خان].

ويقول أيضا حول إحدى الشخصيات : «أحمد بن علي عبد الرحمن العسقلاني الأصل، المصري الشهير بالبلبيسي الملقب ب: «سمكة».

كان عارفا بالفقه والعربيه والقراءات، وكان الأسنوي يعظمه وهو من أكابر من أخذ عنه واشتغل وبرع واحد من علماء عصره، وسمع من الميدومي وغيره؛ رافق شيخنا العراقي في سماع الحديث وقرأ بالروايات وكان خيرا متواضعا. مات في المحرم». ج1، ص244.
- انظر أيضا: ابن خلكان: وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس.
- ابن منصور السمعاني (ق6هـ): الأنساب. (5 أجزاء)، بيروت، دار الخبان، ط1، 1988 [تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي].
- الذهبي: **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام** (4 أجزاء)، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1988، [حققه وضبط نصه: بشار عواد معروف - الشيخ شعيب الأرناؤوط، صالح مهدي عباس].
8- ابن حجر العسقلاني، مرجع سابق، ص329 (ج2).
9- المسعودي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. دار الاندلس، بيروت (أربعة أجزاء) ط6، 1984، صص410-411، [تحقيق: يوسف أسعد داغر].
- انظر أيضا: الخطيب البغدادي (483هـ): **تاريخ بغداد** (14ج). المدينة المنورة، المكتبة السلفية (د.ت).
- البلاذري: **فتوح البلدان**. بيروت، دار الكتب العلمية 1978 [راجعه رضوان محمد رضوان].
- المقريزي (845هـ): **كتاب المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار** (الخطط المقريزية)، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، (د، ت).
10- ابو جعفر الطبري (224-310هـ): **تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)**. القاهرة، دار المعارف، ط4، (د.ت) (11ج)، سلسلة (ذخائر العرب 30) [تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم) ص 493 (ج1).
11- انظر: المسعودي، مروج الذهب، ج2، صص139-160.
12- ابن خلدون: **المقدمة**، بيروت، دار البيان، (د.ت) ص ص 553 و 554. ذكر هذه المؤلفات باعتبارها أصول فن الأدب.

13- نبيلة ابراهيم : **الوعي العربي ونموذج البطل**، ص340 [ضمن مؤلف جماعي الأدب العربي تعبيره عن الوحدة والتنوع.

14- يمكن أن توجد هذه المتغايرات كلها وغيرها في شكل واحد.

15- أحمد كمال زكي . **الأساطير : دراسة حضارية مقارنة**، دار العودة، بيروت، ط2، 1979، ص26.

16- انظر : وهب بن منبه : **كتاب التيجان** (سلسلة الذّخائر 10) أكتوبر 1996، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط3، (صص9-321) ويتضمن فيما تبقى من صفحات (323-501) اخبار عبيد بنْ شرية الجرهمي في أخبار اليمن، والكتاب، عموما، هو من أقدم النصوص المكتوبة بين أساطير الخلق والأحلام والسير.

17- محمد حافظ دياب : **نشوء الآداب الشعبية العربية**، ص307 (ضمن كتاب جماعي : الأدب العربي تعبيره عن الوحدة والتنوع. مرجع سابق) نَقَلَ عن : يوسف هوروفتش : **المغازي الأولى ومؤلفوها**، ترجمة حسين نصار، القاهرة، مكتبة مصطفى الحلبي، 1949، صص3-10.

18- أسماء أبو بكر محمد : **ابن بطوطة، الرجل والرحلة**، بيروت دار الكتب العلمية، ط1، 1992، ص9.

19- أسماء أبو بكر محمد، (مرجع سابق) ص 11.

20- سيد حامد النساج : **رحلة التراث العربي** [الجزء الخامس : مشوار كتب الرحلة، صص : 203-310] مصر، دار المعارف، ط4، 1990، ص206.

21- انظر : بدر الدين الزركشي : **الغرر السوافر عما يحتاج إليه المسافر**، بيروت، نشر المكتب الإسلامي، دار عمار، الأردن، ط1، 1989.

22- T.Todorov : Les Morales **de l'histoire**, ed Grasset, 1991, P 95

23- رنا قباني : **أساطير أوربا عن الشرق**. سوريا، دار طلاس ط1، 1988، صص13-14 [ترجمة صباح قباني].

القسم الأول

تجنس الرحلة



الفصل الأول

الرحلة : المفهوم والأسس

1 - الانتساب المنفتح : تتشيد أشكال التعبير السردية العربية الكلاسيكية من حيث بناءاتُها والتيمات التي تُقاربها على عناصر لاحمة لبعضها البعض، تتراوح بين المهيمن المحرك لعناصر أخرى، والثانوي الذي لابد منه في تفعيل وربط وظائف النص، وتحقيق وحدة حلقة سننية.

يستطيع كل عنصر الإنتظام داخل بنية لغوية تنتسب إلى ميثاق أفق انتظار الكاتب والقارئ، حتى تسمح بخلق تراكم متجنّس. هكذا يمكن الحديث عن شكل تعبيري - سردي من رؤية أنه جنس يحقق وحدته الداخلية الخاضعة للتنويع والانفتاح، كما يحقق نسقًا تشترك بداخله مجموعة نصوص تعملُ على إبراز نفس العناصر بدرجات محكومة بـ «التنويع والانفتاح» و «المهيمن

والثانوي»، والتي ترسم إطارها ونسيجها الداخلي. وقد نمت الأشكال التعبيرية الكلاسيكية وسط أجواء يتصادى فيها الاجتماعي بالديني وبالثقافي. فتَحتّمَ أنْ تكتب النصوص السردية تلك، وهي مشدودة إلى مرجعية وخطاب سيساهمان في تأطير التجنيس، بحيث سعت الرحلة إلى تحصين كل ما راكمته منذ القرن الرابع للهجرة تدوينًا، فقطع إشكال تجنيسها شوطا أوليا عن طريق تأطيرها ضمن تصنيف عام سيعرف بـ«الرحلة».

وقد تراوحت نعوت التسمية وتعددت، فتحدث البعض عن «أدب الرحلة»، وهو قصد واضح بانتسابها إلى حقل السرد، باعتبارها كتابة أدبية تتوفر على مكونات سردية وآليات كتابية تسمح للتصنيف أن يأخذ مشروعيته في خانة الأدبي، فيما هناك نعت آخر يكتفي بالحديث عن هذا الشكل باسم «الرحلة» فقط، بهدف فتح نافذة إضافية أخرى على التاريخ، واعتبار الرحلة مصدرًا غميسًا، وسجلا إثنوغرافيا يعتبر الرجوع إليه أساسيا في حقل الأنتروبولوجيا، ومادة جغرافية يُجزم الجغرافيون بأن ولادتها كانت من رحم الحقل الجغرافي. وفي خضم هذا التراوح جاء نعت «الأدب الجغرافي» باعتبار الأوصاف التي رسمت عمران المدن والبلدان... .

إن هذا الوضع الذي يسمح لكل فريق بالتعامل مع الرحلة من منظور حقله الدراسي لم يُطرح لحله أو للبحث عن تدقيق خانة انتسابه، مادام التجنيس العام متفقا عليه تحتَ اسم رحلة عدا

ذلك، فإنه مؤشر على انفتاحها على خطابات يتم تنضيدها في إطار وعي مؤطر ببنية السفر، وخلفية تغذيها محددات وصياغات مشروطة لابد منها: سيرة الأنا، وصورة الآخر، باعتبارها كائنا وفضاءً، ونتائج هذا التقاطع والتّماس.

وقد تَحُدُّ صرامة التخديد ورسم خانة النسب من الثراء الذي يمكن للرحلة أن تقدمه. ويبقى تجنيسها قائما من منظور البحث في العناصر والمكونات وآليات الكتابة المنتجة للمتخيل، فهي نص لغوي مُحَوّلٌ قائم بعناصره وورؤاه، يقود إلى التعامل معه، «نصا» مفتوحا على خطابات متعددة، مما يجعل مفهوم الرحلة، وهو عَلامة على نصوص عرفها الأدب العربي، يظل بدوره ملتبسا وعاما، يضيق أحيانا عن لَمّ تشذر النص واتساعه وتسربه إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية، مما يدعو، بالضرورة، إلى فهمه في تعدديته من خلال النصوص ودرجات الوعي به بهدف صياغة مفهوم مقترح يتلمس انتشاره المشروع.

يَنتسب النص الرحلي إلى التراث النثري بشكل عام باعتباره سرداً ووصفًا يعمدان إلى صياغات مشاهد رؤيوية أو مروية أو حُلُمية تنحدر من ذاكرة -في بعض الحالات- ذات جذور في الواقع المادي.

وانتساب الرحلة إلى العلوم الإنسانية مسألة معقدة، لأن الرحلة هي رحلات بحسب تيماتها وأصناف رحّالاتها... تحوّلت من المعيش المادي أو الحُلُمي - الاستيهامي إلى نص تخيّلي أساسه، في الحالتين، التجربة «الخارجية» و «الباطنية».

هذا التنوع يجعل الرحلة عصية عن أي تأطير أولي. لكن النظر إليها من زاوية أخرى، وتخصيصا الجانب البنيوي، يوضح أن العناصر المشتركة بين كل هذه الأنواع/الأشكال تظل واحدة في تعددها، تتعدل أسلوبيا، وتتخذ أوضاعًا شتى في السياقات الموضوعة لها. لهذا، لا تخلو رحلة من سرد ووصف وتعليق من "الأنا" المحركة لكل هذه المشاهدات والمرويات والتخيّلات والأحلام، مما يجعل نعت نص الرحلة: تسمية مفتوحة على احتمالات التنويع.

ورغم ذلك، فإن البحث عن تحديد دقيق لمفهوم الرّحلة مأزق لابد منه لطرح الإشكال بطريقة جذرية. فالتراكم لم يُفرز إلا تنوعًا في الاشكال والتشكيل الفني والتيمات «المُوَجِّهة»، الأمر الذي يقود إلى الحديث عن الرحلة باعتبارها جنسًا مؤطرا بعناصرها ومكوناتها من خلال الإشتراك بين الرّحلات في مجموعة من القيود والمتغيرات التي تتلون بحسب العنصر التيماتي المهيمن. وهكذا تتشيد نصية الرحلة لتأكيد نوعين من العناصر المؤطرة لها، سواء أكانت رئيسية في البناء، أم مساعدة داخل بنية ووحدة داخلية متماسكة ومُقَعّدة.

والرّحلة نص مفتوح لا يُمكنه أن يتسيّج في خانة محددة تجنسه بصفة معينة تضيّق من تحرره واتساعه وانتشاره و«هجومه الضروري» على حُقول أخرى. لهذا، فإن القول بنصيّتها هو انفتاح على دينامية الرحلة، وعلى خطاباتها المستندة على طرفيْ الذات والآخر، وجسور التعبيرات المختلفة عنهما وحولهما.

كما تصبح الرحلة، بمختلف أنواعها، نصوصا قابلة لإنتسابات مفتوحة تنطلق من كونها أشكالا تعبيرية استطاعت، من خلال التراكم الذي استدعته الضرورات الثقافية والتاريخية - الحضارية، أن تؤسس لبناء وصَوغ مستقلين ومتفاعلين داخل منظومة النصوص السردية العربية، استقلالا إيجابيا منفتحًا على أشكال أخرى قريبة وبعيدة، وتؤسس، أيضا، إدراكا متنوعًا للواقع والمتخيل، فيتسع الإدراك في النص بين واقع مشاهد وآخر متخيل، مما يقود إلى توليد واقع ثان، يحمل خطابه ونسقه الخاص والعام.

وتكتب النصوص الرحلية في وضعيتين: إما بشكل مُحايث للرحلة، وهو أمرٌ قليل، ولا يغطي كافة مراحلها، كما هو الأمر بالنسبة لرحلة العبدري، أو أنها تدوّن كتابة، بعد انتهاء الرحلة، وحكيها شفويًا. مثال ذلك رحلة ابن بطوطة التي سردها بعد أزيد من ربع قرن من الإرتحال. هذه الوضعية تجعل الإدراك الفني للوقائع موسوما بآثار ومعطيات مترسبة في ذاكرة الرحالة/ المؤلف، فينهض النص الرحلي على صورة واقع يُضمر بنيات متلونة ومتصادية، وأصواتا مشبعة بأسرار ذاتية وأخرى غَيْريّة.

إن الرحلة تشكيل لنص ذاتي/ شخصي بخصوص الأنا والآخر.. يتبنين متكيفا في شكل معين للتعبير عن رؤية معينة انطلاقًا من خطاب مُفصح عنه في البداية، أو مضمر في تضاعيف السرد والوصف والتعليقات.

2 - الوعي بالرحلة نصا وخطابا : كيف تَشكّل الوعي بالرحلة، أقبلما أم بعدما تشيّدت نصيا؟ هل هذا الوعي «يكتمل» بكونها نصّا ذاتيا متخيلا أم تجربة منقولة؟

السؤال هنا خلاصة لأسئلة عدة وسابقة حول طبيعة هذا الوعي عند الرحالة/المؤلف أو الناقد اللغوي، لأن كلّ نص يكون مسكونا ومسبوقا بتأمل وإدراك أهميته باعتباره شكلا أقدر على استيعاب تجربة معيشة أو متخيلة. فحينما يختار الرحالة سكب حصيلة تجربة شخصية في قالب سردي يروي مشاهد الانطلاق والوصول فهو يؤكد تشبثّه بأسلوب معين دون غيره.

2-1- وقد تراوح الوعي بالرحلة عند الرحّالة الذين نقلوا تجاربهم الرحلية بشكل فردي أو جماعي، برغبة أم بدونها، في مهمة للغير أم لحسابهم الخاص، ضمن مؤلفات مُستقلة بين الوضوح والإلتباس في المعرفة بالشكل والقالب الذي سيسجل فيه رحلته ؛ ففيها «يصوغ الوقائع الاجتماعية راسما أشكالها، معيّنا ملامحها. والرحلة -في أشكالها الأولى- واحدة من أبرز تلك الوقائع»[1]. فابن بطوطة في مقدمته، وعلى لسان الكاتب ابن جزي، يقول: «... ونفّذتُ الإشارة الكريمة بأن يُملي ماشاهده في رحلته من الامصار وماعلق بحفظه من نوادر الاخبار، ويذكر من لقيه من ملوك الاقطار، وعلمائها الاخيار وأوليائها الابرار ...»[2].

إنه إدراك يُفسر فهمه للرحلة نصّا يحمل مُشاهدات الرحالة وما لقيه ويعزز هذا الفهم وما أن تضاعيف النص تحتوي

على استعمالات متعددة لمفردات الرحلة والارتحال ومرادفاتهما .

أما العبدري (ق13م)، فيعي جيدًا عناصر الرحلة، وتقييداته تندرج في هذا السياق من خلال استهلاله : « ... وبعد، فإني قاصد بعد استخارة الله سبحانه إلى تقييد ما أمكن تقييده، ورسم ماتيسر رسمه وتسديده، ممَّا سَمَا إليه الناظر المطرف في حين من الرحلة إلى بلاد المشرق من ذكر بعض أوصاف البلدان، وأحوال من بها من القطان، حسبما أدركه الحسّ والعيان، وقام عليه بالمشاهدة شاهد البرهان من غير تورية ولا تلويح، ولا تقبيح حسن ولا تحسين قبيح ...»[3] .

يُدرك العبدري جيدًا أنه يتوجه إلى قارئ سيُطالع رحلة واقعية، فيحدد تعريفه النظري للرحلة من خلال نصه ونصوص أخرى خلفية ؛ فالسّرد هو التقييد والرسم، ارتباطًا بأوصاف البلدان والأرض والناس، كل هذا عن طريق النظر والمشاهدة، دون مبالغة أو تحريف .

إنه وعي يبحث عن الرّحلة المطابقة للواقع على غير ما يسجله ابن بطوطة الذي يرتق نسيج رحلته من المشاهدات والطرائف والنوادر، وعلى حد تعبير ابن خلدون متحدثًا عن ابن بطوطة : « ... وكان يحدث في شأن رحلته ومارأى من العجائب بممالك الأرض»[4] .

وقد بقي هذا التفاوت في الوعي حاضرا بتأثير من النصوص

الاقدم، حيث يتم التأكيد على أن النص المكتوب هو رحلة : صفة لفعل وقع. فصاحب "**سلوة الغريب وأسوة الأريب**" يشير إلى ذلك بعبارة دقيقة : «*فأزمعت على أن أجمع ماوقع لي من ذلك رحلة تكون لأولي الألبـاب من ذوي الآداب نحلة أثبت فيـهـا ماوقفت عليه وماسأقف إن شاء الله جانحا إليه*»[5]:

تأكيد صريح على ربط الرحلة بوعي فعلي وفائدة موجهة لجمهور خاص. لكن، في مقابل هذا نجد أبا عبد الله القيسي يربط نصه بوعي المغامرة والتسجيل التاريخي مرتكزا على عامل الأمانة : «صرفت همتي وفكرتي إلى ضبط رحلتي ونقلتي، وذكر مباديها ومنتهاها بالنص على عدد المراحل»[6].

إذا كان هذا النوع من الوعي يبدو واضحا بشكل نسبي فهُناك وعي ملتبس على مستوى النعت، بحيث تتراوح تسمية الرحلة بين الرسالة والتصنيف والكتاب والتقييد والتذكرة. ذلك، أن رحلة "ابن فضلان" سميت برسالة ابن فضلان من طرف المحقق الذي نعتها في تقديمه بالرسالة[7]. فيما أسماها ابن فضلان بالكتاب[8]. ويلجأ محقق «تحفة الألباب ونخبة الإعجاب» لأبي حامد الأندلسي إلى وصف الرحلة مرة بأنها كتاب، ومرة أخرى بأنها تصنيف ورسالة[9].

وقد ظل هذا التنوع في النعوت شاهدًا على وضعيتين اثنتين : الإلتباس في التجنيس، وغياب الوعي به، ثم التداخل بين الاشكال وغلبة بعض التسميات في عصر دون آخر. فابن قنفذ

(ق15م) يسمي رحلته الزيارية بالتقييد[10]، فيما يلغي ابن هطال مفهوم الرحلة ويعوضه بالكتابة والتأريخ والرسائل[11]، أما أبودلف فيؤكد في تقديمه لرسالته على العنوان والمتن، وهو المتأثر بالأساليب والاشكال المقامية حينما يقول «ورأيت تجريد رسالة شافية»[12].

ويبدو اختلاف النظر وتعدده في تحديد نوع الكتابة بين الرحلة ومرادفات أخرى، رغم كونها تنتظم نصيا في إطار مكونات النص الرحلي. ويكشف هذا التعدد عن وجود أشكال متقاطعة مع الرحلة في إطار التفاعل والتخصيب.

2-2- عُنيَ اللغويون والنقاد القدامى في إطار ما أنتجوه من قواميس وكتب لغوية متنوعة بالحديث عن الأساليب والاشكال النثرية إلى جانب اهتمامهم المركزي بالشعر والتنظير له من أجل ضبط المعاني وتفسير محمولات تلك الأشكال، اعتناء باللغة العربية واكتشافا لقوانينها، لكن وقوفهم على التعبير النثري لم يشمل كافة الأشكال، وضمنها الرحلة التي لم نجد لغويا أوناقدا أفرد لها بابا يرصد فيه تاريخها وقوانين تشكلها.

وهكذا فإن النزر القليل والعابر يأتي، في الأعم، بشكل غير مباشر، كما ورد في معجم ياقوت[13] حينما يستشهد بمقتطفات من رحلة ابن فضلان، دون أن يتوقف عند التحديد، وإنما تضطرب نعوته في وصفها بالكتاب والقصة والرسالة. أما ابن عبد ربه[14] فيكتفي بالحديث عن دعاء المسافر من منظور ديني. فيما

يخصص المقري الفصل الخامس لمن «رحل من الأندلسيين إلى المشرق» في رحلات علمية مؤكدا «أن حصر أهل الإرتحال لا يمكن بوجه ولا بحال، ولا يعلم ذلك على الإحاطة إلا علام الغيوب»[15]، دون أن يقف على هذه الرحلات مثل نصوص أدبية حافلة بمعطياتها وخصوصياتها؛ وهو نفس الإشكال الذي ستعكسه القواميس العربية القديمة التي ظل تحديدها ملتبسا وضيقا لم يَرْقَ إلى اعتبار الرحلة مفهوما ينهض إلى جانب المفاهيم الأدبية الأخرى. وعبر مجموعة من القواميس[16] قوربت تعريفات من قبيل اعتبار الرحلة، أعم من السفر، وذلك بالانتقال من مكان لآخر، الاستعانة بمجموعة من اللوازم: منها الراحلة وغيرها.

إن هذه التعريفات، فضلا عن أخرى في معاجم غيرها، ترد بنفس المعنى أو أقل لم تجنس الرحلة أو تهتم ببنياتها بقدر ما نظرت إليها مفردة تتحقق فعلا ماديًا في الواقع، وليست نصا لغويا متخيلا ينطلق من التجربة. والأمر نفسه تقف عليه القواميس الغربية الكلاسيكية[17] من خلال اعتبارها الرحلة انتقالا من مكان إلى آخر بعيد؛ مع إيراد مجموعة من المقاطع الأدبية المتضمنة لكلمة «رحلة» في سياقات متعددة وبأقلام كتاب من عصور مختلفة.

ولم تلتفت القواميس الأدبية المتخصصة وبدورها إلى تصنيف الرحلة ضمن المفاهيم، مما جعل الوعي النقدي، في هذا المستوى، مغيبا.

3-2- اتضحت مَعَالمُ الاهتمام بالسرديات الكلاسيكية قصد رصد عناصرها وآلياتَ اشتغالها، لكن نصيب الرحلة في هذه الدراسات كان ضعيفا على عكس نصوص السير والليالي والمقامات[18].

ورغم تلاشي الرحلة في شكلها الفني وتحولها إلى عنصر مركزي في القصة والرواية، فإن هذا الجانب لم يحظ أيضا بالإهتمام الكافي، إلا في بعض الدراسات القليلة. لكن النقد الغربي خص الرحلات بالعديد من الدراسات والتحقيقات[19] المتنوعة بتنوع النصوص، حيث قاربَها مرة باعتبارها نصوصا أدبية ومرات أخرى وثائق وتقارير ذات معطيات اجتماعية وسياسية حول فترة معينة.

إن الوعي النقدي الحديث لم يستطع تجذير الوعي بالرحلة، فظل عائما ملتبسًا بين نعوت مستلهمة من حقول أخرى، مشدودا إلى مرجعيات الأدب أو التاريخ أو الجغرافيا أو الإثنوغرافيا... دون القدرة على النظر إلى الرحلة نصا منفتحا، في كليته، على أشكال وحقول تتفاعل لتُشيّدَ إدراكا ورؤية وتعبيراً.

وقد سعت بعض المنظورات الحديثة إلى رسم صورة للرحلة، واعتبرتها تسجيلا للانطباعات والمشاعر، وإحدى الفنون الأدبية المتعددة، إلا أن هذا الأدب لم يتطور التطور المناسب ليتحول إلى إحدى قطاعات الثقافة العربية الحديثة[20].

والوعي نفسه الذي يحصر الرحلة في باب الأدب، يقف على

تماسّاتها وتقاطعاتها مع ضروب المعرفة وصلتها بالثقافة العربية وبالفكر والعلوم ؛ وباتصالٍ مباشر مع الجغرافيا[21] أو مع حقول أخرى، ذلكَ أن «الرحالة الأوائل القدامى كانوا من أدباء وفنانين ومؤرخين وجغرافيين ومكتشفين ومبشرين»[22]، كما أن «أدب الرحلة» هو واحد من الأساليب الأدبية القديمة التي برزت في الشرق والغرب على السواء[23]. وبالمقابل هناك استمرار للإلتباس ظل حاضرا عند بعض محققي الرحلات الذين قصروا الرحلات في «مشاهدات المسافرين المدونة في الكتب»[24] إذ ربطوا الرحلة بنوع خاص يعني «تسجيل الحاج للمشاعر والحوادث والمشاهدات التي تقع له منذ خروجه من بلدته إلى عودته إليها»[25]. أو هو «وسيلة لجمع المعلومات وتسجيلها»[26] أو محققين آخرين لم يفرقوا بين الرحلة والرسالة والتقييد والتّأليف والمذكّرة والتصنيف[27]، فيما بحث باحثون كثيرون في الرحلة من منظور جغرافي أو تاريخي[28] بقصد إثبات تقريريتها مهملين نصيتها وماتحتوي عليه من بنيات فنية وتخيلية.

وتأسيسا على ما سبق، يرى أنه لايمكن الخلوص إلى صياغة مقترح تعريف حول نص الرحلة دون فهم علاقاتها وارتباطاتها، في إطار التفاعل الذي اتسمت به مع أشكال أخرى أو ما نصطلح عليه بدائرة التخصيب.

3 - **دائرة التخصيب :** ينفتح النص الرحلي ضمن دائرة متعددة المنافذ على أشكال أدبية وغير أدبية يتفاعل معها ممتصا

جوهرها لاستثماره في تعزيز نصيته، فتأتي قدرته على التكيّف ونقل السرد من الرتابة إلى التجدد والمفاجأة بفضل الأشكال المحتضنة وتنوعها وماتشكله من أهمية في مسار البنية السردية، سواء في شكل متخللات أو مكونات. وضمن هذا التفاعل والتبادل المغذي تتصادى البنيات والأشكال داخل دائرة متحركة ومرنة تطبع النص بتلوينات منسجمة.

وقد وُجد النص الرحلي مع مجموعة من الاشكال السردية الأخرى في لحظة البحث عن خصوصية ثقافية وصوت يُعبّر عن الذات، ويحرر خيالاتها، فتفاعلت السرود وتلاقحت في حُضن واحد. وهكذا يمكن رصد مجموعة أشكال[29] ذات تأثير وحضور في النص الرحلي تتحول إلى عناصر أساسية في نسيج البناء النصي والدلالي، وذلك بدرجات متفاوتة من مؤلف لآخر بحيث يمكن تسجيل بروز «العنصر المهيمن» أو العناصر المهيمنة داخل النص الواحد، في إطار هذا التفاوت الأمر الذي رجّح احتساب النص الرحلي لفائدة هذه الجهة أو تلك، وهو ما غَلَبَ - تمثيلا - في نصوص رحلية هُيمنت فيها عناصر جغرافية، فسُميت "رحلات جغرافية"، وصارت معتمدة لدى الباحثين العرب وغير العرب[30]. لكن السؤال الجوهري الذي يوجه هذا المبحث هو رصد كيفية حضور وتمظهر هذه الأشكال داخل النص الرحلي، وتفاعلها بصفتها بنيات صغرى تدعم البنية الرحلية.

3-1 - السيرة : تروم السيرة الذاتية تحقيق نوع من الترجمة

والتأريخ لحياة الفرد/المؤلف عن طريق حكي استرجاعي يخص فترة السفر المحددة. ويتعلق الأمر بتدوين كتابة مذوّتة، و«وصف للنفس المتأججة»[31] بشكل ملفت للإنتباه، تتحد فيها شخصية الرحالة بالمؤلف بالراوي، وهو مايشجع على التأكيد بأن السير الذاتية هي رحلات حياتية وفكرية في الوجود المادي والروحي، مثلما هي الرحلات، في العمق، سيَرٌ ذاتية محدودة، خصوصا النصوص الحجازية ورحلات المغامرة؛ ذلك أن السيرة وهي شكل متبلور يتخذ موقعه «المركزي» في النص الرحلي بشكل بارز، كما هو الأمر عند ابن خلدون[32]، أو ضمنيا، وهو الأعم، في الرحلات العربية. لكن الأكيد هو أن النص الرحلي يتضمن تَذْويتًا لجمل السرد والوصف والتعليق... حيث تحضر الذات من خلال الجهاز المعرفي للرحالة وطريقة فهمه وصياغته ومُصادراته، وهي أشياء تُذوّت عباراته المتعلقة به مباشرة أو بما هو غيري خارجي عن الذات ظاهريا فالأنا، سواء كانت مباشرة بضمير المتكلم (مفردًا أم جمعًا) أو مُقنّعة في ضمير الغائب أو المخاطب، تتموقع في مُلتقى مُنحنيات نَفسية وتاريخية ومعرفية.

إن السيرة، بهذا المعنى «نمط في الكتابة لا تخضع لرغبة الفرد في الحديث عن نفسه رغم أنها كتابة لتاريخ شخصي بقدر ما تخضع لموقف ثقافي عام»[33] هو الممارسة الثقافيّة. ويمكن ملاحظة الخلط بين السيرة وهي مفهوم وبين التّرجمة التي اقترنت بنوع من السيرة الغيرية؛ فالترجمة هي خلاصات مركزة لحَيَوات

وسير فكرية خاصة بأعلام اشتهروا في الفقه والشعر والعلوم والنثر. أما السيرة فقد عرفت معان شتى متدرجة وَسّعَت من دلالتها عبر مراحل تاريخية، وظلت «مشدودة إلى مبادئ ثقافية عامة، تتصل برؤية العربي قديما لنفسه وللكون وللإله»[34]، وتتغير بحسب العصور وتبدل المفاهيم، والحديث عن الذات -على حد تعبير عبد الفتاح كليطو-[35] عرف عدة مظاهر حسب الثقافات والأنساق، وهو ما يدعونا إلى التعامل مع مفهوم السيرة من منظور نسبي، وعدم قراءته بنفس المقاييس والمفاهيم السائدة.

في بداية العصر الإسلامي اقترن مفهوم السيرة بتدوين حياة وأفعال الرسول ﷺ، حيث كان النص السيري يتشكل انطلاقا من وقائع وأقوال واستشهادات الرواة، ثم امتد المفهوم إلى دائرة التراجم بسرد سير بعض الشخصيات المشهورة، وتوسع أكثر حينما ارتبط بالخيال مع السير الشعبية التي لها تاريخ طويل ومعقد في النشوء والتكون[36]. فيما كانت سير أخرى تسمى ذاتية كتبها مؤلفوها عن ذواتهم ومسارهم الفكري، فارتبطت بالفقهاء والعلماء والفلاسفة والمتصوفة وبعض المؤرخين.. إذ يلجأ مؤلف السيرة إلى رصد مساره الفكري والروحي والكشف الذاتي بالتذكر والإنتقاد كما فعل ابن سينا، والغزالي في «المنقذ من الضلال» حينما تخيل سائلا يرد عليه بأسلوب استبطاني متضمنا انتقادات للذات، فالحياة عنده رحلة طويلة وشاقة للوصول إلى المعرفة والحقيقة.

ويؤكد أحد الباحثين أن «النقطة الرئيسية في التراجم الذاتية العربية هي في وصول الشخص إلى الإيمان بمذهب من المذاهب أو دين من الاديان»[37]. ولا يختلف الأمر كثيراً مع ابن خلدون الذي يعلن سرده لوقائع وأسفار تضمنت حركية في أحداث صاغت «ذات» ابن خلدون وجعلتها «أنا تاريخية»[38] مشاركة في أحداث، وفاعلة في بعض منها، وهو ما يزكي التصنيف الذي يُمحور السيرة الذاتيّة، في السرد القديم، في ثلاثة أصناف[39]: السيرة الشهادة ومثالها ابن خلدون السيرة التربوية (الغزالي في المنقذ من الضلال)، والسيرة - المغامرة (كتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ).

إن تاريخ السيرة تاريخ متطور بين سير غَيرية عن آخرين فاعلين، كان ضروريا تأريخ أفعالهم وأقوالهم للتخليد والتعلم والاعتبار وسير ذاتية يكتبها المؤلف عن حياته الفكرية أو الروحية بقصد التواصل بينه وبين القارئ؛ فلا يخلو نص رحلي من حديث عن الذات والتأمل في سَيْرها، ضمنيا، كما عند ابن فضلان وأبي دلف، أو صراحة، تطفو خلاله تعابير راشحة بتذكرات تُحوّل الحديث عن الذات إلى مرآة شفافة وحميمية كما في تحفة ابن بطوطة:

«... فأقبل بعضهم على بعض بالسلام والسؤال، ولم يسلم عليّ أحد، لعدم معرفتي بهم، فوجدت من ذلك النفس مالم أملك معه سوابق العبرة وآشتد بكائي فشعر بحالي بعض الحجاج، فأقبل

علي بالسلام والإيناس، ومازال يؤنسني بحديثه حتى دخلت المدينة»[40] ؛ وكذلك الأمر مع صاحب ملتقط الرحلة[41]، الذي هاجر من المغرب نحو المشرق للإجتماع بأقطاب الصوفية، ثم استقر به المقام وتزوج هناك بعد اشتغاله بالتدريس بحضر موت، وفي سنة 1627م أملى رحلته المتضمنة لسيرته الذاتية بعد مضي أزيد من أربعين عامًا.

إن وجود السيري في نسيج الرحلة يظل حاضرا بكافة وجوهه داخل البناء العام وبين ثنايا الدلالات في أي نوع من النصوص الرحلية، تتفاوت تمظهراته وهيمنته باعتباره بنية منتشرة تتحقق على مستويات وبدرجات متباينة من نص لآخر.

3-2- التراجم : يعزو الباحثون وفرة مؤلفات التراجم إلى بواعث دينية وفكرية في إطار الالتفاف حول القرآن الكريم والحديث والتفسير. ويؤكد روزنتال[42] ذلك حينما يركز على أن اهتمامات المسلمين بالحديث والفقه دفعهم إلى شكل التراجم والطبقات بقصد الدعم والتقوية، بحيث ارتبطت التراجم بالطبقات[43] ارتباطا غذّته العوامل الثقافية والممارسة الفكرية التي ساهمت في رسم معالم سلوك متجذر في الوعي الثقافي، مما دفع بالباحثين في هذا التراث إلى التحري في مفهوم الترجمة (Biographic) التي هي «تاريخ الحياة الموجز للفرد»[44]، وذلك بـ«إثبات النسب قدر المستطاع ثم التحدث عن مكان الولادة وزمانها وظروف النشأة والتحصيل، ثم الأعمال التي تولاها

والوظائف التي شغلها والآثار التي خلفها مع كلمة عن أخلاقه وصلاته بأبناء عصره مختومة بمكان وفاته وزمانها»[45].

فيما يلغي باحث آخر الفصل بين الترجمة الذاتية وما يُسمى بالترجمة الغيرية، بدعوى أن «الطريقة التي تُرجم بها للغير هي الطريقة نفسها التي نجدها في الترجمة الذاتية»[46]، وهو في نفس الآن، يحدد الخطوط التي تتبعها الترجمة عند ابن خلكان وياقوت، بحصرها في سبع نقط شبه عامة.

أما فدوى مالطي فتدرس اثنين وعشرين مؤلفاً في التراجم وردت فيها ترجمة للخطيب البغدادي، لتخلص إلى قسمين من التراجم :

- قسم يتضمن تقديم «المعلومات الجوهرية الإسمية مصحوبة ببعض تواريخ الميلاد أو الوفاة، هذا بجانب ما قد يجده الإنسان في هذه التراجم من صفات التمجيد والثناء، ربما مع ذكر لأعماله، أو حتى أين توفي، ومن الذي حمل نعشه. ومن السمات العامة التي تميز هذه التراجم انعدام المادة الروائية»[47]؛

- وقسم آخر، تقول حوله فدوى إنه يحتوي على «مجموعة مختارة من البيانات السيرية أكثر دقة ومتضمنة للمادة الروائية»[48]. وعبر هذين القسمين تقارب الباحثة الإختلافات في التراجم التي تناولتْ شخصية الخطيب البغدادي.

وترتبط التراجم بالنص الرحلي أكثر من أي شيء آخر، خصوصاً في بعض الأنواع التي تستجيب لهذا الشكل؛ ففي

الرحلات الحجية والزيارية، تصبح **بنية الترجمة** حاضرة بقوة، بحيث يتَحول الرحالة - المؤلف الى ترجمان للأعلام والفقهاء والمتصوفة والأولياء، والأموات الذين زارهم أو الأحياء الذين سمع عنهم أو صادفهم وناقشهم. وفي رحلة العبدري يتأثث النص كله بتراجم لشخصيات وأعلام من العلماء والفقهاء والأدباء والفضلاء ... في خطة تختلف عن خطط كتب التراجم، وذلك بعدم ذكر التفاصيل الكثيرة، وإنما الإهتمام بوصف الصورة الفكرية والثقافية والاخلاقية للمترجم له، وهو السبيل الذي سلكه، بامتياز، أبو سالم العياشي[49]. كما خص ابن قنفد رحلته لترجمة شيخه أبي مدين وبعض الشيوخ المتصوفة: «فحركني ذلك إلى ذكر هذا الشيخ والتعريف به وما وصل إليّ من خبره ونسبه مع مناسبة حلْيتها هنا بسببه قاصدا في ذلك الإختصار على العادة في ذكر الامثال والاخبار»[50].

كما أن أنواعًا من الرحلات اختصت بإيراد صيغة تجمع بين السيرة الغيرية والترجمة، وهي النصوص التي يكون فيها الرحالة مرافقا لموكب رسمي لتدوين سير الرحلة[51] فتبدو ذات المؤلف غائبة ومقصية، «حضورها» من أجل خدمة الآخر على عكس النصوص الأخرى التي تتلوّن فيها التراجم عن طريق أحكام وتقريرات ومواقف تجعل منَ العبارات المركبة جزءاً من البنية الفكرية للرحالة؛ فالعبدري الفقيه الباحث عن الحقيقة العلمية في ما هو ديني وأخلاقي يلجأ إلى خلفياته ليقيم أحكامًا

شبه قطعيّة في تراجم يؤثث بها نصه الرحلي اضفاءً للشرعية على وقائع رحلته :

«ومارأيت بمدينة تلمسان من ينتمي إلى العلم، ولا من يتعلق منه بسببٍ سوى صاحبنا ابن عبد الله محمد بن محمد بن خميس وهو فتي السن مولده عام خمسين وله عناية بالعلم مع قلة الراغب فيه والمعين عليه وحظ وافر من الأدب وطبع فاضل في قرض الشعر ... »[52]. إن ورود أشكال التراجم في الرحلات بشكل متواتر في عدة نصوص يجعل منها مكونا في بنية الرحلة، وعنصراً لازما لأنواع بذاتها دون أخرى، وخطابا محموله حَفريات الرحالة عن الرجالات المصدرية واللقاء بها بقصد دعم السيرة الفكرية للرحالة/المؤلف، وتحقيق مدى لقائه وجُلوسه مع/ إلى هؤلاء الاعلام والاعيان وزياراته لآخرين. بهذا يبدو حضور التراجم في الرحلة تقوية لموقعها، وإسناداً للجانب السيري للرحالة/ المؤلف.

3-3- **التاريخ** : يفتتح أحمد بن هطال رحلته بالحديث عن التاريخ قائلا : «أما بعد، فإن علم التاريخ من أجَلّ العلوم قدرا وأكملها محاسنا وفخراً»[53]، وفي ذلك، إعلان صريح لارتباط الرحلة بالتاريخ، وارتباط التاريخ بالحكي[54]، بل إن الرحلة وُلدت في حُضن التاريخ والجغرافيا. وحينما صارت قائمة بذاتها، لم تنفصل عن مصدرها، وإنما حولّته إلى عنصر جوهري، حتى أنه يمكن اعتبار كل ما يكتب تاريخا بشكل ما. فلم تسْلم الرّحلات

من اللجوء إلى التأريخ والإستشهاد بفقرات طويلة منه كما هو الحال في " سلوة الغريب وأسوة الأريب "[55]، ورحلة التجاني وهو يستشهد بفقرات من تاريخ ابن شداد والبكري[56]، أو يلجأ إلى رواية أحداث عاصرها بأسلوب المؤرخ : « . . وكتبت عنه في ذلك كُتبا إلى سائر الجهات من كتاب يقول في بعض فصوله : «وإن صاحب صقلية لج في طغيانه فيه واستمر على عدوانه وبغيه وحمله سوء تقديره وفساد تدبيره على اهتضام جانب الإسلام»[57].

إن تأثير وحضور التاريخ في الرحلة أمر طبيعي، ذلك أن المادة التاريخية قد عرفت مناحي عدة في التناول بين الطبري والمسعودي واهتمامهما بالسرد الإخباري المختلط بالاحلام والخرافات والتفسيرات الغيبية للوقائع . . من جهة، وبين ابن خلدون ومن نحا نحوه والقواعد الدقيقة والمضبوطة لعلم التاريخ من جهة ثانية وهو ما أفاد السرد العربي،والنص الرحلي، خصوصا، حيث يصبح البناء النصي في أخبار ومشاهدات الرحلة «بصفة عامة، من أهم المصادر التي يمكنُ أن يستفيد منها المؤرخ والجغرافي والأديب والسياسي والإثنوغرافي وغيرهم»[58]، واعتبارها مرآة للحضارة، ومصدرا معتمدا في الكشف عما عرفه العالم من حضارات قديمة[59] مثلا، هذه الرحلات التي يهيمن عليها الجانب التاريخي تحفل بمعطيات أخرى ممتزجة بالأخبار التأريخية والخرافات والتقاليد والأوعاء بكل أشكالها . وهو شيء

حاضر في رحلات المؤرخين الإغريق القدامى، كما نجده عند الرحالة العرب الأوائل.

وتتضمن جل النصوص الرحلية بنيات كاملة يؤرخ فيها المرتحل للفترة التاريخية التي استغرقتها رحلته فضلا عن الاحداث التي عاصرها من منظور يعتمد المعاينة والقراءة والتأويل والسماع. فتتحول الرحلات في بعض مقاطعها إلى تاريخ خاص، وحوليات[60] يتم فيها تبئير عين الرحالة، المنطلقة من ذاته وأفكاره وتصوراته واستيهاماته. فيتحول التاريخي إلى مشاهدات تلتقط ما يعزز الرحلة ويعطيها الطابع الذي يتوخى السارد إيصاله إلى القارئ.

هكذا، يستقيم البناء الواقعي في الرحلة بوجود المشاهدات وتكيفها مع شروط التحول، ونوعية الرحلة، وانصهارها مع العناصر الأخرى المتداخلة انطلاقا من الخبر والحوليات وتتطور إلى الأنساب والتراجم والفلسفة والوثائق[61] التاريخية والجغرافية والسجلات الإجتماعية.

3-4- الجغرافية : في الثقافة العربية نصوص جغرافية كثيرة ومتنوعة اندرج أغلبها في سياق تجاري أو علمي، فدُونت نصوص رحلية تهتم بالجانب الجغرافي البري أو البحري، وذلك بوصف الطرق والمسالك، ومعالم البلدان والمراكز والآثار، بالإضافة إلى بعض المواقع والنواحي. وتمثل فترة القرن الرابع الهجري -كما يحدد ذلك نيقولا زيادة- دور النضج في الجغرافية العربية، إذ هناك أربعة اتجاهات في التأليف الجغرافي العربي :

- العناية الشديدة بأقطار العالم الإسلامي (البلخي، الاصطخري، ابن حوقل، المقدسي).

- نوع تخصص في قطر واحد (البيروني: الهند، ابن فضلان: بلغار الفولغا).

- الاتجاه الثالث: اهتم بوضع المعاجم الجغرافية (الحموي).

- الاتجاه الرابع ويتجلى في الموسوعات الكبيرة (النويري في نهاية الأرب، صبح الأعشى للقلقشندي)[62].

كل هذا الغنى والانفتاح فسح المجال أمام تراكم الرحلات الجغرافية التي تَم تصنيفها إلى صنفين: «صنف يطوف البلدان لهدف علمي، [من أجل] تسجيل المعلومات الجغرافية والإجتماعية [...] تسجيلا أمينا، وينتمي لهذا الصنف الجغرافيون الرحالة. وصنف يسوح في الامصار لغرض تجاري أو سياسي أو ديني، ثم يدوّن مشاهداته وملاحظاته في كتاب، وهذا الضرب من كتب الرحلات يغلب عليه الطابع الوصفي البحث»[63].

ويعتبر عمل كراتشكوفسكي في هذا المجال إضافة «يلم [فيها] بأطراف الجغرافيا الرياضية والوصفية، كما جهد في الإحاطة بالجغرافيا العامة والإقليمية وهو لا يهمل فقط الرحلات حتى تلك التي تحمل طابعا أدبيا صرفا، بل وأسطوريا»[64]، وقد ارتبطت الرحلة بالجغرافيا وتنوعت في إطار منظومة تجمع عدة

أشكال متنوعة منها اتجاهان أساسيان : **الأول** يولي وجهه شطر العلوم في حين يولي **الثاني** وجهه جهة الأدب الفني[65]، وبموازاة «هذا الاتجاه، اتجاه آخر تَشكل معه في وقت واحد، بل وربما تشكل قبله تبعا لبعض المصادر وأعني منهما الجغرافيا الوصفية التي يرتبط بها ارتباطا وثيقا بقصص الرحلات»[66]، مما يؤكد التفاعل بين الجغرافية والنص الرحلي ؛ فحضور الجغرافي في الرحلي يتجلى من خلال اهتمام الرحالة/المؤلف بالوصف لما يرى ولمختلف الظواهر الطبيعية .

وقد اتفق عديد من الباحثين على متانة هذا الارتباط ، بل هناك من يعتبر أن الرحلات تفرعت عن الجغرافية الإسلامية[67]، مقابل رأي آخر يؤكد على أن الرحلات كانت منذ بداية التفكير الجغرافي من أهم وسائل المعرفة الجغرافية[68]، هذه الجغرافية التي سيشير شوقي ضيف إلى نقيضها مُلَمّحا إلى أن ماتضمنته الكتب الجغرافية من أساطير وخرافات -ويقصد الرحلات الجغرافية- هو الذي جعلها أدبية[69] ؛ ورغم ذلك فقد أجمع أكثر من دارس على أن الرحلات الجغرافية عرفت ولادتها مع الرحالة ابن عربي المعافري[70] في كتابه **ترتيب الرحلة للترغيب في الملة**، والذي يقول عنه حسين مؤنس إنه «رسالة كتبها ابن عربي لغرض معين هو الحديث عن رحلته المشرقية»[71]. فيما جعل غيرهم ابن جبير الأب الشرعي لهذا النمط[72]. لكن المؤكد هو أن الذين تناولوا مسألة الرحلة والنص الجغرافي احتسبوا الرحلة

وسيلة لبناء الجغرافية، أما التمييز الضروري فهو وجود نصوص جغرافية محضة عبارة عن رحلات إلى أمكنة بقصد معاينتها ووصفها من كافة نواحيها[73]. فيما هناك رحلات استثمرت الجانب الجغرافي الوصفي لصوغ النص باعتبار الرحلة كانت «مجالا رحبا ومشبعا يشحذ الاجتهاد الجغرافي وينشطه ويُسعفه برؤية كاشفة»[74]، تقود إلى تحقيق التفاعل والتخصيب الذي استطاع جعل الوصف والسرد وسيلتين إلى جانب فعل الرحلة لاستقطاب مشاهد متقاطعة بين الجغرافي والتاريخي لخدمة التنويع في الرحلة.

3-5- **السجلات الاجتماعية**: تشكل السجلات الاجتماعية في النصوص الرحلية رافدا أساسيا لإغناء النص وتوسيع أبعاده وتنويعها، خصوصا وأن جل الرحلات لا تخلو من وصف طبائع الناس وعاداتهم وتقاليدهم وبعض خصوصيات ثقافتهم. والأمر هنا ليس بالدقة التي يتصف بها علماء الاجتماع والأنتروبولوجيون حيث «الدراسة الوصفية لأسلوب الحياة والتقاليد والعادات والقيم والأدوات والفنون والمأثورات الشعبية لدى جماعة معينة أو مجتمع معين خلال فترة محددة»[75]، وإنما يجيء الجانب الاجتماعي في النصوص الرحلية سجلا يرصد بعض أخبار السكان وطبائعهم وتقاليدهم وثقافتهم ومذاهبهم وكل ما يثير انتباه الرحالة في إطار المقارنة مع ما يختزنه مما يسهل الاصطدام بمشاهد غير مألوفة، وأساليب حياتية لم يتعود عليها،

ويتضح ذلك على الخصوص في الرحلات المتجهة لغير العالم الإسلامي كرحلة ابن بطوطة الحافلة بسجلات مرجعية، ورسالة أبي دلف في وسط آسيا، وابن فضلان عند الصقالبة، يقول هذا الأخير: «وأكلنا كل واحد من مائدته لا يشركه فيها أحد، ولا يتناول من مائدة غيره شيئا، فإذا فرغ من الطعام حمل كل واحد منهم مابقي على مائدته إلى منزله. فلما أكلنا دعا بشراب العسل وهم يسمونه «السجو» ليومه وليلته فشرب قدحا، ثم قام قائما فقال: «هذا سروري بمولاي أمير المؤمنين -أطال الله بقاءه-» وقام الملوك الأربعة وأولاده لقيامه، وقمنا نحن أيضا حتى إذا فعل ذلك ثلاث مرات، ثم انصرفنا من عنده»[76].

أما الرحلات التي جابت العالم الإسلامي فقد اهتمت بهذا الجانب من مختلف مناحيه، حيث وقف الرحالة «بن حمادوش»[77] في رحلته على تسجيل الآثار الاجتماعية والدينية والتقاليد، وأيضا نوعيات التطبيب (الطب الشعبي) والاوعاء والخرافات.

وتحسم ثقافة وخلفيات الرحالة في عمق أو سطحية ملامسته للسجلات الاجتماعية للمناطق المرتحل إليها؛ كما أن وجود هذا العنصر داخل الرحلة شكّل بؤرة اشتهرت بها العديد من النصوص، ولفتت انتباه الانتربولوجيين والاثنوغرافيين وأيضا المهتمين إلى صفحات ثرية ومغرية في آن.

3-6- الخانة الفارغة: الخانة الفارغة شكل مفتوح يضم

مجموعة من العناصر المتخللة والمتغايرات التي تحضر بدرجات متفاوتة، أو تختفي وقد تتحول بعض العناصر فيها إلى مكونات ذات حضور قوي أو متخفية فلا تؤثر في البناء العام.

3-6-1- الحكي والخبر : يتمظهر الحكي الإخباري في النص الرحلي ضمن وحدات مهيمنة تستعين بالوصف والمقارنة والتعليق في جمل سردية يتم تقديمها عبر مراحل الرحلة، وقد يغلب طابع الحكي الذاتي فتتراجع الأخبار لصالح الذات، مثلما يمكن للحكي أن يترك مكانه للإخبار الذي يضيء الاشياء والآخر، وفي الحالتين يتجلى التأثير الذي مارسته الحقول الأخرى (التاريخ، الجغرافيا، الحكايات) على الرحلة في استدعاء الحكي والخبر وتوظيفهما بِنَفَس قريب من أنفاس الاستعمال في التاريخ، مثلا.

إن طبيعة النص الرحلي تتطلب، بالضرورة، هذين المكونين في بناء النص ككل، وإعطائه الطابع الرحلي المنسجم مع التصور العام، ومع الاشكال والحقول الأخرى.

3-6-2- الشعر : ويحضر تعبيرا عن ثقافة الرحالة، وسعة علمه أو مقدرته على النظم، فهو يتجلى عبر مستويين : إما أن يكون من نظم الرحالة نفسه، أو مستشهدا به من محفوظات الرحالة.

وإذا كان الشعر يعتبر عنصرا ضمن بنية الرحلة فإنه لا يحضر في بعض الرحلات مثل رحلة ابن فضلان أو رحلة أفوقاي أو بعض الرحلات الجغرافية والسفارية ... ولكنه يحضر في

الرحلات الحجية الزيارية، والعلمية وغيرهما. ففي نص العبدري نوعان من التضمين الشعري: نوع من الأشعار التي ينقلها ويعلق عليها، وارتباط ذلك بشخصية قائل الشعر، حتى إن النص الرحلي يبدو بكامله مرصعا بنصوص شعرية ترتق نثره بأبيات متفرقة، أو قصائد طويلة. وهناك نصوص شعرية من تأليفه تتراوح بين القصر والطول[78]، إضافة إلى الاجتهاد والتنويع في استثمار النص الشعري لخدمة أهداف الرحلة، وذلك على سبيل مافعلة أبو سالم العياشي في إيراده لقصائد ومراسلات شعرية تتضمن أسئلة وأجوبة[79]، وهو الأسلوب نفسه الذي انتحاه عبد الله التجاني [80] بصيغة أخرى تضمينية للحوار.

إن حضور الشعر بهذا الشكل أو ذاك في النص الرحلي يبدو مجرد حلية في أحواض النثر لتأكيد معرفة الرحالة بالنظم، وأيضا لاستيضاح بعض القضايا التي يصعب التعبير عنها نثراً، كما يلجأ إليه الرحالة للتنفيس عن غربته ومناجاة ذاته وأحبابه.

3-6-3- الرسالة : وُسمت نصوص رحلية وأدبية عامة بكونها رسائل، مثلما برع أدباء -ومنهم رحالة- في الأساليب الرسائلية باعتبارها صنعة محددة المعالم مارسها أدباء في الدواوين[81]، ومن خلالها كتبوا في مواضيع الإخوانيات والمفاكهات والمناظرات والاوصاف والحكايات... [82]

وتطرح مسألة علاقة الرحلة بالرسالة نقطتين للنقاش تتعلقان بإشكال تفاعل الأشكال وتداخلها :

- النقطة الأولى وتخص التداخل في التسمية بين الرحلة والرسالة، فرحلات «أبي دلف» و«ابن فضلان»، تتم عنونتهما باسم رسالة، كما في الرحلتين الخياليتين للمعري وابن شهيد نظرا لانتشار وازدهار هذا اللون في الأدب العربي، كما أن مفردة «رسالة» من جملة معانيها «الكتاب»، أي أن اختيار عنوان باسم رسالة يثوي رغبة تواصلية حوارية ذات مدلول ثقافي واجتماعي.

- النقطة الثانية وتتعلق بكون العديد من افتتاحيات النصوص الرحلية يشبه بدايات الرسائل لتضمّنها لصيغة «أما بعد»، وأسلوب الخطاب المتوجه إلى قارئ محتمل، فضلا عما تتضمنه الرحلات من رسائل ومراسلات ؛ فالتجاني يدرج بعض مكاتباته ورسائله الإخوانية في رحلته، وكلها محررة على النمط المسجع. مثلما نجد ذلك عند أبي سالم الذي يورد مراسلاته مع شيوخ مكة.. الشيء الذي أعطى للرحلات فرصة تنوع خطاباتها، وتعدد أساليبها، وتجليات صور «ذوات» مؤلفيها. وفي هذا السياق، يمكن الحديث عن التأثيرات التي يبصم بها كل رحالة نصه سواء الأسلوب الرسائلي كما عند ابن الحاج النميري، أو الأسلوب المقامي في «الرسالة الثانية» لأبي دلف[83].

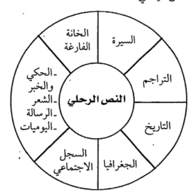
3-6-4- اليوميّات : الرحلة في عُمقها هي مذكرات ويوميات يدوّنها الرحالة حول رحلة قام بها في الواقع، وتكون ذات أسلوب متقاطع ومندمج مع أساليب اليوميات والمذكرات والاعترافات.

يدوّن عبد الغني النابلسي (ق17م) رحلته كلها[84] بالتواريخ المفصلة في شكل يوميات تصل إلى تسعة وتسعين يوما، أما العبدري فهو يقيّد ماجرى له في شكل مذكرات عن الاشخاص والأمكنة مثلما فعل ابن بطوطة وهو يتذكر الاحداث التي عايشها منذ أزيد من ربع قرن. هكذا يمكن الحديث عن **بنية تتفاعل** داخلها **اليوميات** مع المذكرات بالبوح، ففي رحلة التجاني يحضر أسلوب اليوميات ممزوجا بالخبر التاريخي واستصدار الاحكام والتأملات: «فلما كان اليوم الثالث تمكن النصارى من القصر المعروف بقصر الديماس وحصل به زهاء مائة منهم بإعانة بعض الأعراب لهم... فلما كان اليوم الرابع اجتمع المسلمون وخرجوا من المدينة وكبّروا تكبيرة راعت من في الجزيرة»[85].

وإذا كانت الرحلة، في بعض أوجهها، بوحًا وتنفيسا، فإن شكل اليوميات المتسلسلة اعتراف مُقَنّع ومزدوج، إذ يعترف الرحالة بما رأى عند الآخر ويبوح بتعليقاته ومقارناته، حيث نجد عند ابن جُبير، في رحلته[86]، شكل مذكرات يومية تقل فيها الإنطباعات الذاتية إذا قورنت برحلات أخرى[87] حيث يعتبر بعض الدارسين «أن أبا دلف كتب ذكرياته عن رحلته بعد عودته من الرحلة»[88]. من ثمة، فإن لجوء السارد إلى استعمال اليوميات ضرورة فنية وبنيوية تكسر رتابة الحكي الكرونولوجي العادي من جهة، وتعطي للذات فرصة تتبع أثرها الملموس من جهة أخرى.

3-6-5- تخليلات أخرى: تتعزز، باستمرار، الخانة

الفارغة بعناصر أخرى ومستويات تَبرز وتتجدد أو تَتَلاشى وتختفي وتتحول بحسب الشكل الذي يحكم نوع الرحلة ؛ فبالإضافة إلى العناصر والاشكال السابقة تظل هذه الخانة مفتوحة على أشكال محتملة كالخطبة والاحلام والاستيهامات والتخيلات والحكي الاستبطاني والمقامة ... وكلها تعتمل، ظاهرة أو خفية، في البنية العميقة للنص الرحلي :



إن هذه الدائرة التي يتبأر فيها النص الرحلي تتخصب بنيتها وتتشكل بالعناصر الأولية الرئيسية، بالإضافة إلى أشكال أخرى تندمج في بنية النص وتنصهر فيه ثم تَسِمُ الخطاب وترسم حدوده وآفاقه، وتؤسس لدلالات مفتوحة تخلق نوافذ أخرى تكسر ما

يجعل الدائرة منغلقة أو ذات تفاعل أحادي أو ثنائي، فيتسع مستوى التلاقح والتخصيب، وهو ما سمح بصعوبة القبض على تعريف يجمع، في حده، زخم الخصوصيات والتنويعات في النصوص الرحلية العربية.

4- مقترح مفهوم للرحلة

«الرحلة هي إحدى الأشكال الكبرى الأم للأدب» [89].

لا شك أن خصوصيات شتى تتضح بخصوص مقاربة النص الرحلي[90]، ومن أبرزها النسب المنفتح الذي يرتبط مع عناصر وبنيات أخرى تندمج وتتفاعل معه ثم تلونه وتعطيه إمكان توسيع صور الشكل والدلالة، واستمرار التلاقح مع العناصر الأخرى، وتخصيب البنية الرحلية العامة لتطويرها، باعتبار أن النص الرحلي داخل علاقات وفي حوار مع الاجناس التي تبحث عن حل للمشاكل التي تطرحها نتاجات المؤرخين المتجددة[91]، وكل الاشكال السردية المتداولة بسماتها وخصائصها داخل النسق الثقافي العام.

وتأتي صعوبة تحديد وصياغة مفهوم للرحلة من عدة اعتبارات أساسية منها:

- **غياب تعاريف دقيقة**، فقد خلصنا أثناء الحديث عن الوعي بالرحلة إلى غياب تقعيد واضح للمفهوم، سواء عند الرحالة أو عند اللغويين العرب.

- **وجود** نصوص رحلية كثيرة ثرية ومتنوعة، الأمر الذي

يصعب معه تحديد مفهوم جامع تلتقي حوله كل الانواع الرحلية.

- انفتاح النص الرحلي على عناصر أخرى متحركة تحضر أو تختفي بدرجات متفاوتة بين النصوص.

لكن الصعوبات النابعة من غنى الرحلة، والتي هي جزء من تراث سردي متفاعل وغني، تُغري دوما بالبحث عن آفاق للقبض على تحديد يلم كل النسيج المكون لتلك النصوص، ويصهر هجانتها وكليتها بعناصرها المركبة في إطار دينامية الدائرة/ملتقى العلامات المتفاعلة.

من هذا المنظور تتحدد الرحلة عند "أنور لوقا" بكونها «تمزج التسجيلات الوصفية والإنشائية التعليمية بالحكائية والتسجيلية»[92]، لتحقق إدراكًا بالعالم ومقارنته؛ فالرّحلة هي «النوع الأدبي الذي يفسح المجال أمام ترسيخ تقليد الموازنة بين فضاءين وقيمتين وصورتين، حتى في الحالات التي تقتصر فيها الرحلة على مجرد الوصف للعالم الجديد. لأن هذا الوصف يخضع، عن وعي أو لاوعي، لمنظور وثقافة الواصف الذي يعمل على تحويل لغوي ومفهومي للمنظورات»[93]، فتحقق الرحلة نصا سرديا يتراوح بين قطبيْ الواقعي والخيالي بأسلوب يسجل ويصف رحلة انتقال السارد/المؤلف من فضاء لآخر داخلي أو خارجي على المستوى الفعلي، أو انتقال ذهني متخيل في الماضي أو المستقبل، دنيويا أو أخرويا[94]. وهي في كل الحالات تجربة

يحياها الرحالة من أجل هدف فردي أو جمعي لغاية تحقيق منفعة مادية أو روحية.

ويتم السرد في الرحلة بضمير المتكلم بتنويعات متفاوتة الحركة، إلى جانب عناصر الوصف والإخبار والتعليق، إضافة، الى التذكر والحلم، واستعمالات أسلوبية تختلف من رحالة لآخر، وأيضا بحسب التيمة المهيمنة في إطار التعدد النوعي الذي يرصد التجربة ويحول الرحلة إلى شكل نصي يعكس تجربة وجودية[95] وفي سياق يركز تعريف شعرية الرحلة على وصف ظاهراتي للتجربة[96]، أو بتعبير دانيل هنري باجو هي إحدى التجارب المباشرة والمعقدة[97].

تأطرت الرحلة[98]، مثلها مثل النصوص السردية الطويلة، التي شكلت الإرث التراثي الممتلئ بالخيال وببصمات الواقع، وبثقافة العين، ووجهات نظر مشتتة حول الآخر، وبإضاءات للأنا/ الذات والنحن. ونسجت وشائج متعالقة مع أشكال دينامية تُلمّع سرود التجربة وتحفزها وتطعمها من أجل "معرفة الذات"[99] باعتبارها وسيلة للمعرفة والانفتاح على العالم[100].

إن أسئلة الرحلة، نصا وكتابة، مأزق في تصنيف بؤرة جامعة ومتحولة لاتقف عند أجوبة شافية بقدر ما تفرش أرضية موسعة لأسئلة مقلقة.

إحالات

1- وهب رومية : **الرحلة في القصيدة الجاهلية**، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط3، 1982، ص20.

2- ابن بطوطة : **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، بيروت، لبنان، ط2، 1992، ص32. (تحقيق وتقديم : الشيخ محمد عبد المنعم العريان].

3- العبدري : **رحلة العبدري المسماة الرحلة المغربية**. الرباط، المغرب، جامعة محمد الخامس، سلسلة الرحلات 4، حجازية 1، 1968، ص1 ؛ [حققه وقدم له وعلق عليه محمد الفاسي].

4- ابن بطوطة : مرجع سابق، ص 25 (من التقديم].

5- ابن معصوم المدني : **سلوة الغريب وأسوة الأريب**، بيروت، لبنان، مكتبة النهضة العربية عالم الكتب، 1988، ص19.

6- أبو عبد الله محمد القيسي : **أنس الساري والسارب من أقطار المغارب إلى منتهى الآمال والمآرب سيد الأعاجم والأعارب**، فاس، المغرب، سلسلة الرحلات 5، حجازية2، 1968، ص. (ص،ل) ؛ [حققه وقدم له محمد الفاسي].

7- ابن فضلان : **رحلة ابن فضلان**، بيروت، لبنان، مكتبة الثقافة العالمية، ط2، 1987، ص. ص25-34 [تحقيق سامي الدهان].

8- م. س. : «هذا كتاب أحمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد مولى محمد بن سليمان رسول المقتدر إلى ملك الصقالبة يذكر فيه ماشاهد في بلد الترك والخزر والروس والصقالبة والبلغار وغيرهم ؛ من اختلاف مذاهبهم وأخبار ملوكهم وأحوالهم في كثير من أمورهم» ص65.

9- أبو حامد الأندلسي : **تحفة الألباب ونخبة الإعجاب**. الدار البيضاء، المغرب، دار الآفاق الجديدة، ط1، 1983، ص12.

10- ابن قنفذ : **أنس الفقير وعز الحقير**. الرباط، المغرب،

منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، 1965، ص2 [اعتنى بنشره وتصحيحه محمد الفاسي وأدولف فور].

11- أحمد بن هطال : **رحلة محمد الكبير** (باي الغرب الجزائري)، القاهرة، مصر، عالم الكتب، ط1، 1969، ص35 [تحقيق وتقديم : محمد بن عبد الكريم].

نفس الخلط يقع فيه المحقق حينما يقدم الرحلة على أنها رسالة حينا، ثم تأليفا ومذكرة حينا آخر : «ومهما يكن من الأمر فإن هذه الرسالة ذات أهمية كبرى من ناحية الحقائق التاريخية (...) وقد أحببنا أن نقدم هذا التأليف وبالأحرى هذه المذكرة إلى جمهور المتقفين ولاسيما منهم المؤرخين» ص13.

12- أبو دلف : **الرسالة الثانية**، القاهرة، مصر، عالم الكتب، 1970، ص30 [نشر وتحقيق بطرس بولغاكوف، أنس خالدوف، ترجمة وتعليق محمد منير مرسي].

لايقف مفهوم الرحلة عند المحققين على أسس متينة، فهما يخلطان بين اعتبارها رسالة مرة، ورحلة مرة أخرى، لكنهما يستدركان ذلك في الهامش رقم 1، الصفحة 29 بقولهما : «كانت كلمة الرسالة في تلك الفترة (ق10م) تعني أيضا لونا فنيا خاصا من فنون الأدب».

13- أغناطيوس كراتشكوفسكي : **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**. بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1987، ص28 [نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم].

14- ابن عبد ربه : **العقد الفريد**. بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1983، ص ص178-179، [المجلد III]، [تحقيق : عبد الحميد الترحيني].

15- أحمد بن محمد المقري . **نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب**، بيروت، لبنان دار الفكر، ط1، 1986، ص217 [المجلد2] [تحقيق : يوسف الشيخ البقاعي].

16- ابن منظور : **لسان العرب**، بيروت، لبنان، دار صادر، د.ت، ص.ص : 274-280.

- أبو بكر بن دريد . **جمهرة اللغة العربية**، بيروت، لبنان،

دار العلم للملايين، ط1، 1987، ص521، [تحقيق رمزي بعلبكي].

- مجمع اللغة العربية : **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة، مصر، دار الشروق، د ت، ص242.

- الشيخ أحمد رضا : **معجم اللغة**، بيروت، لبنان، دار مكتبة الحياة، 1958، صفحات : 562، 563، 564.

17- **Littré**, Paris, France, ed. Hachette, (tome7), 1985, PP. 1897-1900

- **Dictionnaire quillet**, de la langue Française (Q.Z), Paris, France, ed.quillet, 1975.

- **Dictionnaire des litteratures de la langue Française** (P.Z) Paris, France, ed Bordas, 1984 PP2503-2511.

- **Dictionnaire des lettres** (sous la direction de Jacques Demongin) Paris, France, ed larousse, 1986, P:1764 (L.Z, N9).

18- يبرز هذا أيضا في المؤلفات والمقررات التعليمية التي تعمد الى التعريف بالأساليب النثرية القديمة، فتغفل الحديث عن الرحلات، ونادرًا ما تذكر على سبيل المثال «الترف» ابن بطوطة وابن جبير.

19- تنقسم هذه الدراسات -في تقدير عام- إلى ثلاثة أقسام : الأول يتعلق بالنصوص الرحلية المتجهة إلى الشرق أو افريقيا في إطار ثقافي أو البعثات التي سادت في القرون الثلاثة الأخيرة.

القسم الثاني، عُني فيه الدارسون الأجانب بدراسة وتحقيق الرحلات العربية التي توجهت الى البلاد غير الإسلامية ؛ أما القسم الثالث فهو الدراسات التي تخص نصوصا رحلية غير عربية أو اسلامية.

20- الفكر العربي : (مجلة) العدد9، السنة : يونيو 1988، معهد الانماء العربي، بيروت لبنان، ص5 [عدد خاص : **الرحلات العربية والرحالات : الأنواع، الأغراض والتأثيرات**].

21- نفس المرجع السابق، ص7.

22- عالم الفكر : الكويت، عدد4، يناير، فبراير، مارس 1983 ص10 (من التمهيد) [عدد خاص حول "أدب الرحلات"].

23- جرير أبي حيدر : **رحّالات اندلسيون ثلاثة** ؛ في (الفكر العربي) مرجع سابق، ص: 102.

24- أبو العباس أحمد بن محمد الكردودي : **التحفة السنية للحضرة الحسنية بالمملكة الإصبنيولية**، الرباط، المغرب، المطبعة الملكية، 1963 ص5 [من التصدير].

25- أبو القاسم سعد الله : **تجارب في الأدب والرحلة**، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983، ص268.

26- رنا قباني : **أساطير أوربا عن الشرق**، دمشق، سوريا، دار طالاس، ط1، 1988و ص: 13 [ترجمة صباح قباني].

27- انظر : **رحلة محمد الكبير** لأحمد بن هطال، (م. س.)، (التقديم)، ص13 و 33.

28- انظر : - شاكر خصباك : **في الجغرافية العربية**، بيروت، لبنان، دار الحداثة، ط1، 1988.

- حسين مؤنس : **تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس**، مدريد، المنظمة العربية للثقافة والعلوم، ط2، 1986.

- محمد محمود محمدين (تصنيف) : **التراث الجغرافي الإسلامي**، الرياض، دار العلوم للطباعة والنشر، ط2، 1984.

29- السيرة، التراجم، التاريخ، الجغرافيا، السجل الاجتماعي، الخانة الفارغة . (الحكي والخبر، الشعر، الرسالة، اليوميات، تخليلات أخرى ...).

30- انظر مثلا : أبو دلف، **الرسالة الثانية** (م. س.) ؛ وقد صنف المحققان الرحلة ضمن الأدب الجغرافي؛ رغم ماتحتوي عليه من معلومات تاريخية وما تتضمنه من عناصر أدبية وتناص مع الشكل المقامي.

31- ليـــون إدال : **فن السيرة الأدبية**، بيـروت، لبنان، دار العـودة، 1988، ص17 [ترجمة صدقي حطاب].

32- ابن خلـدون : **التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا**، القاهرة 1951 [تحقيق : محمد بن تاويت].

33- شكري المبخوت . **سيرة الغائب، سيرة الآتي**. تـونـس، دار الجنوب للنشر، 1982، ص23.

34- شكري المبخوت (مرجع سابق). ص26.

35- عـبـد الفـتـاح كـليطو : **الحكاية والتأويل**، دراســات في الســرد العربي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط1، 1988، ص69.

36- **بحوث سـوفييتية جديدة في الأدب العربي** : مجموعة مقالات، موسكو، دار رادوغا، 1986 [ترجمة محمد الطيار، جمع المقالات فالبرياكير بتشنكو، الكساندر كوديلين] ص96.

37- عبد الله ابراهيم : **السردية العربية، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1992 ص133.

38- عبد الفتاح كليطو : (نفس المرجع السابق) ص75.

39- شكري المبخوت : (نفس المرجع السابق) ص25.

40- ابن بطوطة : (نفس المرجع السابق) ص35.

41- يـوسـف الفـاسي الحـسـني : **ملتقط الرحلة من المغرب إلى حضـر مـوت**. الـدار البـيـضـاء، المـغـرب، شـركـة النـشـر والتوزيع، 1988، (تحقيق وتقديم وتعليق أمين توفيق الطيبي).

42- عبـد الله ابراهيم : (مرجع سابق) ص130 [استشهاد عن روزنتال : مناهج العلماء، ص115].

43- مـصطفى الشكـعـة : **مناهج التأليف عند العلماء العرب**، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، ط3، 1979، ص539. يتحدث الباحث عن هذا الارتباط موضحا أن :

- كتب التراجم : لا تختص بفئة واحدة معينة متفقة المشارب، مشتركة

أسباب المعرفة، وإنما تترجم لكل الأعيان من ملوك وسلاطين ووزراء وقواد وعلماء وفلاسفة وشعراء وأدباء وفقهاء وظرفاء.

- كتب الطبقات: تترجم لجماعات من الأعيان اتّحدت في الغالب مشاربهم وتلاقت ثقافتهم وتوحدت تخصصاتهم.

44- يحيى ابراهيم عبد الدايم: **الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1975، ص31.

45- كمال اليازجي: **الأساليب الأدبية في النثر العربي القديم**، لبنان، دار الجيل، ط1، 1986، ص100.

46- عبد الفتاح كليطو: 1988، ص76.

47- فدوى مالطي دوجلاس: **بناء النص التراثي**، دراسات في الأدب والتراجم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص127.

48- نفس المرجع والصفحة.

49- أبو سالم العياشي: **الرحلة العياشية، ماء الموائد** (في جزأين)، الرباط، المغرب، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر (سلسلة الرحلات -1-) ط2 (مصورة بالأوفيسط). 1977، ص2 [وضع فهارسها محمد حجي].

50- ابن قنفذ: (مرجع سابق) ص2، كما يبدو، أيضا، حمل الرحلة لعلاماتها في عنوانها الفرعي المكمل: «في رجال أهل التصوف أبي مدين وأصحابه».

51- انظر: ابن الحاج النميري: **فيض العباب وإفاضة قداح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب**. دون معلومات مرجعية، الإيداع القانوني رقم 85-1984 [إعداد: محمد ابن شقرون].

- ابن الجيعان: **القول المستظرف في سفر مولانا الملك الأشرف أو رحلة قايتباي إلى بلاد الشام، 1477م**، ليبيا، منشورات جروس - برس، ط1، 1984، [تحقيق عبد السلام تدمري].

52- العبدري (مرجع سابق) ص13.

53- أحمد بن هطال : (مرجع سابق) ص35.

54- أحمد محمد الشحاذ : **الملامح السياسية في حكايات ألف ليلة وليلة**، بغداد، العراق، دار الشؤون الثقافية العامة، ط2، 1986، صفحات : 15، 16، 17.

55- ابن معصوم المدني : **سلوة الغريب وأسوة الأريب**، بيروت، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، 1988، [تحقيق شاكر هادي].

56- عبد الله التجاني : **رحلة التجاني**، ليبيا، تونس، الدار العربية للكتاب، 1981، صص346-347 وأيضا صص89-90.

57- عبد الله التجاني : (مرجع سابق) ص337.

58- عمر علوى لمرابي : **الرحلة كوثيقة من أقدم الوثائق المكتوبة في تاريخ المغرب القديم**. مؤلف جماعي: أدب الرحلة والتواصل الحضاري، 1993، سلسلة الندوات، 5، مطبعة فضالة، جامعة المولى إسماعيل، مكناس، ص14.

59- علي العشاق : **دور الرحلات في الكشف عن حضارة الشرق القديم والعراق**، (ضمن مؤلف جماعي) أدب الرحلة والتواصل الحضاري (مرجع سابق) ص24.

60- **دائرة المعارف الإسلامية**، المجلد الرابع، دار الفكر، بيروت (د.ت) ص469، تُعرف التأريخ العام بأنه تسجيل لأهم حوادث الأمم ؛ أما الحوليات فتدون الحوادث عاما بعام.

61- محمد أحمد ترحيني **المؤرخون والتأريخ عند العرب**، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1991، صفحات: 131، 161.. وأيضا 165، 180.

62- نيقولا زيادة : **الجغرافية والرحلات عند العرب**، بيروت، لبنان، الشركة العالمية للكتاب، 1987، صص12-13.

63- شاكر خصباك : **ابن بطوطة ورحلاته**، بيروت، لبنان، دار الآداب، (د.ت) ص5.

64- كراتشكوفسكي (مرجع سابق) ص6، [من المقدمة]

65- نفس المرجع السابق، ص20.

66- نفس المرجع والصفحة.

67- حسين مؤنس : **تاريخ الجغرافية والجغرافيين**، (مرجع سابق) ص9، نفس الرأي يقول به محقق رحلة «فيض العباب لابن الحاج النميري» (م. س.) حيث يرجع أصل الرحلة إلى الإطار الجغرافي ص6.

68- شاكر خصباك : **في الجغرافية العربية** (مرجع سابق) ص181.

69- شوقي ضيف : **الرحلات**، القاهرة، دار المعارف، د،ت، ص12.

70- انظر : حسين مؤنس، ص395، شاكر خصباك، ص182، كراتشكوفسكي، ص298، محمود محمد محمدين، ص147.

71- حسين مؤنس : (مرجع سابق)، ص 408.

72- شاكر خصباك، (مرجع سابق) ص182.

73- مسالك وممالك ابن حوقل ؛ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي ؛ نزهة المشتاق في اختراق الآفاق للإدريسي ؛ كتاب البلدان لليعقوبي ؛ البلدان لابن الفقيه ؛ تقويم البلدان لأبي الفداء...

74- صلاح الدين الشامي : **الرحلة العربية في المحيط الهندي** ودورها في خدمة المعرفة الجغرافية [ضمن مجلة] : عالم الفكر، الكويت، المجلد الثالث عشر، العدد الرابع، مارس 1983، ص15.

75- حسين فهيم : **أدب الرحلات**، دراسة من منظور أنثوغرافي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، مطابع الرسالة، عدد 138، يونيو 1989، ص49 [انظر . الفصل الثاني].

76- رحلة ابن فضلان : (مرجع سابق) صص116-117.

77- عبد الرزاق بن حمادوش الجزائري : **رحلة ابن حمادوش** المسماة : لسان المقال في النبإ عن النسب والحسب والحال، الجزائر، اصدارات المكتبة الوطنية، (رحلات ومذكرات -1-)، 1983. [تقديم وتحقيق وتعليق : أبو القاسم سعد الله].

78- انظر : رحلة العبدري (مرجع سابق)، انظر صفحات : 45، 49-279، 280-279، 284.

79- أبو سالم العياشي : (رحلة، مرجع سابق) صص129-131

80- عبد الله التجاني : (رحلة، مرجع سابق) صص147-153.

81- مارس ابن الحاج النميري صاحب رحلة **فيض العباب** العمل في البلاط السلطاني، وكانت مهمته هي إنشاء الرسائل.

82- أنيس المقدسي : **تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي**، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، ط8، 1989، صص222، 224 صص323-324.

83- انظر - علي عبد المنعم عبد الحميد : **النموذج الإنساني في أدب المقامة**، بيروت، لونجمان، ط1، 1994 ص54-55 ، 58 و61.

-يوسف الشيخاني : **أصحاب الكدية الساسانيون**، دمشق، سوريا، دار البصائر، ط1، 1984 صص: 32-85.

84- عبد الغني النابلسي : **الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز**. دمشق، سوريا، دار المعرفة، ط1، 1989.

85- رحلة التجاني : (مرجع سابق) ص336.

86- ابن جبير : **رحلة ابن جبير**، بيروت، لبنان، دار صادر، د،ت.

87- نوال محمد عبد الله : **العمران في المشرق العربي في القرن السادس الهجري**، قراءة في رحلة ابن جبير. [ضمن مؤلف جماعي] بحوث المؤتمر الجغرافي الإسلامي الأول [المجلد الثالث]، الرياض، تحت إشراف إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود، 1984، ص375.

88- محمد السيد غلاب : **الجغرافيون المسلمون ودورهم في تطور الفكر الجغرافي** [نفس المرجع السابق]، ص139.

89- **Dictionnaire universel des litteratures,** Paris, P.U.F; 1er ed, 1994, (P.Z) P.4070 (F.Moureau).

90- الرحلة خطاب يتضمن محكيا شخصيا، من ثمة نسميها- درءا

للإلتبـاس مع نعـوت أخـرى- نصـا رحليـا يحـقق تواصلـه مع عـدة حقـول.

91- Normand Doiron : **L'art de voyager** (Pour une Définition du récit de voyage à l'époque Classique) : in Revue : Poetique, Paris, N°73, Fev.1988, P87.

92- سـعـيـد علوش : **الصورة الغربية في الذاكرة الشرقية، الصورة الشرقية في الذاكرة الغربية** [ضمن مجلة] الثقافة الأجنبية (محور : أدب الرحلات] بغداد، العراق، السنة التاسعة، العدد الثالث، 1989، ص15.

93- المرجع السابق، ص19.

94- انظر : بطرس البستاني : **دائرة المعارف**، بيروت، دار المعرفة، يقول عن كلمة «سفر» : المسـافر من فارق وخرج من بيوت بلده وعـمـاراته.. وعند الصـوفـيـة : السـفـر هو توجـه القلب الى الحق» ص626.

95- Dictionnaire universel des litteratures, P4074

96- Norman Doiron, P88

97- Daniel Henri Pageaux . **la litterature Générale comparée**, Paris, Armand Colin, 1994, P30.

98- مازال الخلط قائما عند عدد من الباحثين المعاصرين، فنازك سابايارد -مثلا- تنعت النص الرحلي بأدب الرحلة دون الإستناد إلى أسس صلبة لتدعيم هذا الربط، كما تعتبر الرحلة فنا أدبيا جديدا ظهر في القرن التاسع عشر!!

انظر : نازك سابايارد : **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة**، بيروت، مؤسسة نوفل، ط1، 1979، ص9.

99- T.Todorov : **Les Morales de l'histoire**, Paris, France, ed. Grasset, 1991, P102 (Voir) chap.VI : Le voyage et son récit p.95-108.

100- Daniel Henri Pageaux, P34.

الفصل الثاني

من العنصر إلى البنية

1- حركة الفعل والإنجاز : يصُوغ نص الرحلة أسئلته التي تستولد دائما آفاقا أخرى خاصة وعامة ضمن إشكال الكتابة في التراث السردي العربي وماتطرحه من مآزق في التصنيف والتجنيس. ولا شك أن فرضية تَشكّل الرحلة في إطار نص له بداية ونهاية، أو عنصر مكون ضمن مكونات النصوص السردية الأخرى التي كانت ضمن البنية الثقافية، تعيد للإنفتاح النصي القدرة على التفاعل والتلاقح، ويضمن بنية متماسكة ذات نسيج متلون أفرز، في العموم، قطبين ظلا يتجاذبان النص الرحلي بأشكال متفاوتة ضمن دائرة مركبة :

قطب الحكي، وما يتضمنه من أساليب تهم تقديم خبر المشاهدات، **وقطب التأريخ**، المتصل بأوردة عناصر

الجغرافيا والإثنوغرافيا وغيرهما وسط مُعامل القصد التخيلي أو القصد التدويني.

إن تكوّن النص يستلزم حركتين: حركة الفعل المنتهية، وحركة التّحويل والإنجاز المفتوحة في مجال الإبداع.

وتتجسد **حركة الفعل** المنتهية في الاحداث التي تقع ويتشكل عبرها نسيج علائق متعددة، فيها المختلف والمؤتلف، تتأطر بالواقعي والمحتمل، فتشكل فعلا لامستقلا عن أفعال الذات بكل أطرافها العقلية المنطقية، واللاشعورية، ثم العاطفية، وكذا المنظورات المختلفة التي تتدخل لترسم لهذا الفعل سؤاله.

ويمكن للفعل أن يتمظهر في التخيّل المحض، كما هو الشأن في النص الرحلي للمعري (رسالة الغفران)، والذي يتضمن حركتين: حركة الفعل وتجلياتها في التفكير والتهييء، وإنجاز التخييل ذهنيا وقبليا، ثم حركة الصوغ.

ويتحقق الفعل في الواقع المألوف العياني، كما يمكن أن يتحقق في الواقع المحتمل اللامرئي، وهو فعل مُنته في حلقة تولد تفاعلات تخلق دوائر أخرى وبتعبير آخر نقول إنّ الفعل هنا هو حركة رؤية العين المبصرة خارجيا أو داخليا لمشهدما، لأنها، أساسا، تجربة ذاتية تبحث عن «الإشارة والتحدي والإفتتان اللامحدود بالمجهول»[1].

أما الحركة الثانية فهي **حركة الإنجاز** المفتوحة حينما يتحول الفعل إلى تذكرات وانفعالات شعورية ولا شعورية، تصير

إنجازا في شكل قَدْ يمر من الشفوي إلى المكتوب، أو العكس وهو تحويل للتجربة.إلى نوع من المعرفة والمتعة، وتخضع هذه الحركة الانجازية التحويلية لسمة الانفتاح الذي يطال دائرة التذكرات فيوسعها مهملا، أو مضمرا منها جزءا أو أجزاء على انفتاحات أخرى في التأويل والمنظور مؤسسا وظائفهُ المختزلة في إدراك الذات المنجزة، وإدراك الذات المتلقية، وأيضا الوظيفة التنفيسية التي من خلالها يتم التخلص من توليدات التذكرات أو تلاشيها أو ما تنتجه، وهي في الذهن، من مضاعفات.

بين هاتين الحركتين تتأطر الرحلة؛ فرسالة الغفران -تمثيلا- تخترق الواقع والزمن والمألوف، وتتحول من فعل ذهني استيهامي تخيّلي إلى حركة إنجازية في نص خيالي يُدرك العالم ويستشرفه بطريقته. كما يجري الحكي في "الامتاع والمؤانسة" عند أبي حيان التوحيدي[2] شفويا ثم يتحول إلى التدوين مشكلا حركة واحدة تنقسم إلى الحكي ثم الإنجاز: «هذا وأنا أفعل ماطلبتني به من سرد جميع ذلك إلا أن الخوض فيه على البديهة في هذه الساعة يشق ويصعب بعقب ماجرى من التفاوض، فإن أذنت جمعته كله في رسالة تشمل على الدقيق والجليل، والحلو والمر، والطري والعاسي والمحبوب والمكروه؛ فإن كان جوابك لي: افعل، ونعْمَ ما قلت وهو أحب إليّ وأقرب إلى إرادتي...»[3]؛ كذلك الأمر في "تحفة النظار" لابن بطوطة حيث حركة الفعل التي دامت حوالي ثلاثة عقود

تتحول إلى حركة منجزة عبر مراحل الحكي الشفوي، ثم التدوين الأول والتدوين الثاني النهائي ؛ لحظتها تنفتح حركات إنجازية أخرى للقارئ والمحقق والمترجم الذي يعيد إنجاز النص مرة أخرى.

فبالإضافة إلى الأقطاب والحركات التي ترتبط بنص الرحلة، وما تفرزه من أسئلة محايثة أثناء امتحان ذلك على النصوص فإن عوامل عديدة ومعقدة تتحكم في تكوّن النص الرحلي[4] : منها التاريخي والسياسي والثقافي وكانت النصوص النثرية خلالها تسند بعضها البعض، فتنمو وسط التفاعل والخطابات المحيطة.

بالنسبة للعامل التاريخي والسياسي، فإن سياق الانفتاح على الذات في المحيط العربي والإسلامي وعلى الآخر في المحيطات المجاورة جغرافيا أو سياسيا كان ضرورة لترتيب هذه الذات في تظافر مع العامل الديني الذي هو عنصر بؤري. أما العامل الثقافي فتأثيره مرتبط بالاشكال التعبيرية الأخرى التي تشكل ملتقى لغويا يرفد الكتابة النثرية، عموما، بحيث استطاع النص الرحلي أن يجسد نقطة التّماس ودائرة الانصهار التي تلتقي فيها عناصر تخييلية، وأخرى واقعية تتبلور بصوغ مغاير في أشكال أخرى.

إن حركة إنجاز نص رحلي تبقى معتمة، بالضرورة، عن تبرير انبثاقه، لكن رؤية المسألة من زاوية لا تجزيئية بإمكانها إضاءة المشهد، ذلك أن محور الصراع في تشعباته الفردية والجمعية كان عاملا حاسما في الرحلة باعتبارها فعلا تمَّ انجازه بفضل العوامل

النفسية، والثقافية والسياسية والتاريخية حيث سيتخذ هذا الصراع أشكالا متداخلة لحفز الرحلة من خلال:

- الصراع العام : الحضاري المؤسس على معرفة الآخر بحضارته (الدين والعلم) في ظرفية الإحساس العربي خلال لحظة تحول عالية بضرورة تركيز النفوذ والوعي بالذات المتحولة عن طريق الآخر ؛ فابن فضلان في رسالته يؤكد أن رحلته هي نتيجة لوصول كتاب ألمش بن يلطوار ملك الصقالبة إلى الخليفة المقتدر بالله، يسأله فيه أن يبعث إليه بمن يفقهه في الدين ويعرفه شرائع الإسلام[5]. وهو إحساس بمصدرية العرب في المجال الديني والمعرفي، يعطي للرحالة شعورا بالعزة في هذا الصراع الحضاري العام[6].

-الصراع الداخلي- الذاتي لدى الرحالة بحثا عن التطهير من خلال التوجه إلى الحج وزيارة الأمكنة المباركة والمقدسة من جهة أو المغامرة من جهة أخرى للتنفيس عن الذات والروح.

في هذين النوعين من الصراع الجمعي والفردي تلتقي دائما ثنائية تمثل التقابل الذي يخفي عدم التوازن، وهو صراع الأنا مقابل الآخر. وبعد انتهاء حركة الرحلة - الفعل يتوضح الصراع، وتختزل الأنا في وعي وحمولة فكرية ودينية وتاريخية، كما يتحدد الآخر في صورة ترتسم بدون حياد، وتتأسس سبل البحث عن التوازن الروحي والفكري.

إن التاريخ بنسيجه الحضاري والديني والنفسي يحضر عاملا

قويا في التكوين استطاعت اللغة أن تعيد تدوين المشاهد المرئية بالتخيلات في إطار الرحلة، ملتقطة تشذرات الأنا والآخر بِصَوْغٍ يوهم بالإثبات ويؤكد الخبر.

هذا، فضلا عن عوامل التفاعل الثقافي الممثلة في التأثيرات المتبادلة بين الاشكال التعبيرية المفتوحة على أدب التراجم، والنصوص الحكائية المبثوتة في كتب التاريخ واللغة والأدب وأيام العرب وغيرها، مما يشكل المشهد الحكائي العربي المشدود إلى أنفاس المتخيل بوجوهه وتجلياته وآفاقه الجانحة نحو أبعاد طبعت الفكر العربي.

يبدو عنصر التفاعل في الرحلة مزدوجا ومتباينا؛ فهناك ثقافة ما قبل الرحلة الفعلية وهي الثقافة الموجِّهة، المهيئة للإستقبال، تتحوّط بمجموعة من للإنطباعات المرفودة بصور وأحلام وتخيلات، أو بمعارف سماعية أو مستقاة من رحلات سابقة تخضع للتحويل والتأويل. . إنها ثقافة ماقبل الرحلة الموجّهة، مقابل ثقافة ما بعد الرحلة حيث تصطدم الانطباعات والمعارف القبلية/المسْبقة مع المشاهدات التي تكونت إدراكا جديدا ينضاف إلى الانطباعات، أو يمتصها ويهضمها، أو تخضع، دائما، للمرور عبر قناة المعطيات الأولى فتؤسس تجربة بأبعادها، قُطبها البؤري هو الرحالة لأنه يروي ماشهد وسمع، وماااكتسب من معلومات وتجارب تعمل على بلورة وتضحيح وتعديل وخلخلة المسبقات، أو تفعيلها وتطعيمها في إطار تحديد وضعيات الأنا والآخر.

إن نص الرحلة، ضمن كل حركاته وتفاعلاته، يظل عصيا على القبض ؛ إذ المسألة ليست بالتّبسيط المغري، وإنما يأتي فهمها في شروط استيعاب العلاقات الأفقية والعمودية للاشكال السردية القديمة -وضمنها الرحلة- مع النصوص التاريخية والمعاجم والاخبار والتدوينات من ناحية، ثم مع بناءات ومكونات هذه الاشكال ومتخيلها من ناحية أخرى مع حضور التأطير الديني.

ويُمكن في هذا السياق الوقوف عند ثلاث لحظات تضيء نص الرحلة في الأدب العربي من حيث نشوؤه وتجنسه ومراحل تكون البناء المتراوح بين العنصر والبنية.

2 - **اللحظة الأولى : الرحلة ظاهرة اجتماعية** : وهي اللحظة التي تجلت فيها الرحلة الفعلية وقد استدعتها الظروف والحاجة دون اللجوء إلى التدوين أو إيداع التجربة في قالب «حكائي»، لكن الأكيد أن الفترة التي سبقت الإسلام عرفت رحلات متعددة فرضها طابع الحياة المجتمعية المعتمدة على التنقل بين أمكنة متعددة بحثا عن الكلأ والماء والاستقرار.

أولى اللحظات التي تشكلت فيها الرحلة، فعليا، كانت ضرورة للاستمرار في الحياة، وفي نمط عيش معين. وهذا الفعل المتولد هو ردّة فعل لخلق التوازي بين الإنسان والطبيعة، ويصبح الصراع قاعدة هذه العلاقة التي شكلت، دائما، هاجسا سيكون حاضرا بشكل ملفت في الموروث الثقافي الذي كان يستجيب لمؤثرات الصراع المُوجه للحياة.

إن الصراع، من هذا المنظور، صراع مألوف، وركن حياتي طبيعي، سيخلق بالضرورة ثقافته المعبرة عنه في الأراجيز والقصائد والاحاديث والمسامرات الشفوية، ومايطبع سرد هذه الرحلات من إضافات وتحويرات تعمل على توسيع المتخيل وإخصابه والتمهيد بتراث رحلي شفوي لمرحلة تدوين الرحلات.

وقد أفرزت هذه المرحلة صيغتين مشهورتين من الرحلات ارتبطتا بالزمن، وبأحداثه، والفضاء بكل عناصره، والمتخيل الذي يلحم هذين المكونين، والإمتدادات الذاتية والكلية للفرد والجماعة، وعنصر العصبية، المحرك العام للصراع. كما كانت حافزا لإخضاع المحكي الشفوي إلى تحوير وتوسيع في الدلالات النصية، بحيث يتم تشكيل المتخيل باعتباره بناءً يضحي بعناصره البنائية لصالح مقول الخطاب.

1-2- رحلات مرتبطة بالصراع مع الطبيعة والآخر، جسدت فعليا الانتقال من مكان إلى آخر بحثا عن الحياة، وعن هوية جديدة أكثر قوة، كرحلات هجرة[7] ونزوح عرب الجنوب إلى الشمال، ورحلات انتقال الغساسنة إلى شمال الجزيرة في الشام، وارتحال العمالقة إلى مصر، ورحلتي قريش إلى الشام صيفا وإلى اليمن شتاء.

2-1-1- الإنتقال من مكان جدب إلى آخر خصب ضمانا للإستمرارية. وفي هذا النوع من الرحلات يتحقق بناء النص الشفوي على تذكرات ووقائع وأحداث في علاقة ثلاثية بالفضاء

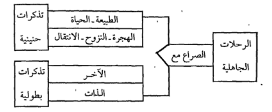
المنتقل منه (الذكرى - الجدب)، وبالطريق نحو المجهول (الصراع الداخلي بين الأمل في إيجاد الخصب ومايتولد عنه من حديث عن الجن والغيلان والسعالى، والحروب مع قطّاع الطرق ...)، ثم المكان المنتقل إليه المشدود إلى الغربة والألفة.

هذه الرحلات ذات شكلين: بناء دائري تتم خلاله العودة إلى نقطة الانطلاق، ولو بعد مدة، وهو ماتجلى في الرحلات التجارية وبعض رحلات البحث عن الكلأ والحروب. في حين هناك شكل آخر لرحلات مفتوحة لا ترجع إلى نقطة الإنطلاق، وهي هجرات ونزوح. وفي هذا الشكل تُشكّل التذكرات المترابطة نصا حنينيا وتأريخيا لمنعطف في حياة الإنسان. أما الرحلات التجارية التي كانت تمتد لشهور عدة فتخضع بدورها لمنطق المغامرة، كما تتضمن بناءً حكاتيا يروي الاحداث والوقائع في أسلوب علاقة الأنا بالآخر، وتختلط معه التخيلات والاستيهامات، وماتولده من خوارق وأعاجيب.

2-1-2- رحلات الحروب: وهي الأكثر تداولا لقيامها على العصبية في إبراز الهوية والإختلاف في القيم والخصال المرتبطة بالقوة والحكمة في استعمال الحيلة. كل هذا يشكل رحلة مليئة بالاحداث التي تتوسع، وتتحور نحو تبئير الفرد أولا ثم الجماعة[8].

إنها رحلات لتأريخ البطولات إلى جانب تراث متفاعل غني بالإدراك والافعال الواقعية المجسدة في ما يحرك النص من

حكايات وأحداث وسرود محمولة على مبدأ الصراع والتشويق وتأثيثات من الشعر والخطب والذكريات وكل العناصر الناسجة للبناء.



إن الرحلة في هذه المرحلة، وكما تجسدت في الواقع، وخضعت لاستنبات في المتخيل، كانت عنصرا حياتيا باعتبارها جزءا من النمط وعنصرا ثقافيا لأنها الموازي الذي به يتم إعادة إدراك العالم بوقائعه وأحداثه وتذكراته، والتطهّر الداخلي من الفراغ الذي لم يكن ليولّد غير الخوف الدائم من المجهول والمعلوم والاستيهامات. فكان ضرورة ملء الظلام بالمسامرات، واستعادة نثر الحياة الممزوج بالإختلال إلى نثر حكائي ينزع إلى تأريخ هذا الاختلال والتوازن.

2-2- رحلات الشاعر العربي في الجاهلية وهي ذات طبيعة خاصة تختلف عن الرحلات الأخرى، لأنها نص شعري ذو نظام خاص وبناء يخضع لمواضعات استنبطها النقاد من القصائد. وقد

قسمها أحد الباحثين إلى ضربين : رحلة الشاعر على ناقته ، ورحلة الظعائن[9]، فالشاعر المرتحل من فضائه[10] على راحلته في طريق الرحلة الشاقة والصراع مع الطبيعة يوجد بين الوحش والصياد والكلاب وغير ذلك من المتغيرات التي ينوِّع بها الشعراء، وأخيرا الوصول إلى المكان - الهدف.

إن تصوير الرحلة هو وصف للصراع والمعاناة من أجل قارئ/ مستمع، وهدف محدد جعل الارتباط حميميا بين الأدب والواقع، وفي ضوئه «يمكن للمرء أن يعلل أمورا كثيرة أحدها انتشار الرحلة بلونيها (...) في أدبنا العربي القديم انتشارا واسعا»[11] مما يفضي إلى الحديث عن الرحلة في تلك الفترة قبل الإسلامية، وحضور الفضاء بوجهين : وجه الجدب الطبيعي والعاطفي/الروحي وهو ممثل في الأمكنة التي أصابها الجفاف فارتحل كل من فيها، أو في الفضاءات التي لا تستطيع شد الإنسان إليها فتنتفي تلك الأصرة التي تربط الإنسان بالأرض. وعلاقة الرحالة بهذا ... علاقة متوترة، تجعل المكان المرتحل إليه، دائما، ملاذًا لتجديد العهد مع الامكنة، ورسم هوية أخرى وذلك بترك خيوط مستمرة وحنينية مع الفضاء المنتقل منه.

في هذا الوجه خط العودة مقطوع على المستوى المادي، ولكنه مستمر من الناحية الخيالية، حتى أصبحت «الرحلة تقليدا شعريا أمدهم بثروة عريضة من معاني الفُرقة والبعد، فجمعوها بإحساس البخيل وأنفقوها بعقله»[12].

الوجه الآخر للخصب الطبيعي والروحي والعطاء المادي والنفسي تمثله الرحلات الحجية والتجارية، وأيضا رحلات الشعراء إلى الممدوحين، وفي هذا الوجه يكون الفضاء المرتحل إليه، بدوره، ملاذاً للغنى والتطهر الروحيين.

3-1- إن الفضاء بمظهريه، وهو فضاء متلون بوجهي الجدب/الخصب، والصراع الذي يشد هذين الوجهين إلى بعضهما، هو القطب في الرحلة مثله مثل حركات نمطية أخرى تشكل قطبا في النصوص الشعرية أو النثرية الحكائية، وخصوصيات تختلف عن النص الرحلي وهو ما عرفه الأدب العربي منذ القرن الرابع للهجرة (العاشر الميلادي).

ونسجل بخصوص الرحلات الجاهلية المبثوثة ضمن أيام العرب[13] مايلي:

أ- لم يتم تدوينها في أوانها، وإنما تم ذلك في عصر التدوين.

ب- الرحلة الجاهلية لاتتحدث عن رحلة الفرد، وإنما عن رحلة الجماعة.

ج- الراوي غير المشارك، ذلك أن الرحلات المدونة في مؤلفات اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ... خلال فترة التدوين، تروى باسم مؤلف لم يعاصر الأحداث، وإنما ينقل الشفوي الذي تناقلته ألسنة مختلفة بتعديلات وتحويرات تطرأ من لسان لآخر ومن وعي لغيره، وعبر رواة مشهورين[14].

د- كل الرحلات التي وصلتنا قصيرة في صفحات معدودة،

وتغيب عنها التفاصيل، وتكتفي بذكر الحدث ضمن بنيات محدودة.

، من ثمة، يمكن الحديث عن عنصر الرحلة وتراكماته والذي سيضمن امتدادا متجذرا في السرد العربي.
ذكر هذه المؤلفات باعتبارها أصول فن الأدب.

3- اللحظة الثانية: الرحلة هدف مشترك: اتخذ النص الرحلي في العصر الإسلامي حركة أخرى مميزة على مستوى الانتقال من الشفوي إلى التدوين، حيث جسد القرآن الكريم مجموعة من الرحلات التاريخية المستعادة، وسجلها تحت إسم القصص القرآني، إضافة إلى نوع آخر متزامن تجسد في الواقع، وهو رحلات الرسول ﷺ، مما ألهم العديد من الباحثين إلى ربط الرحلة بالدين.

وينسحب هذا النوع من الرحلات المستعادة على النصوص الرحلية المدونة ضمن كتب الاخباريين المعروفة بأيام العرب باستعادتها من الزمن الماضي عن طريق الرواية والإسناد بتضارب متفاوت حول بعض التفاصيل الجزئية.

3-1- تتشكل هذه الرحلات ضمن بنيتين عامتين: بنية رئيسية هي **النص القرآني**، وبنية **القصص القرآني** الصغرى، وفي هذه الأخيرة تتأطر تنميطات وعناصر وخلاصات، بحيث أن صياغة السؤال[15] تقود إلى أن أسباب نزول القصص القرآني هي من أجل هدف «يخلص إلى العظة من الخبر الذي يقصه، وإلى

العلم الذي يستخلصه من الخبر»[16] للإعتبار وتَسلية الرسول في محنته، كما استعيدت كل القصص بقصد إبراز حدود العلاقة بين الإنسان والله بين المرئي والغيبي. وهي علاقة تتفاوت في إظهار الإختلال والانسجام، إذ انصبّت على تبشير عنصر الفرد أو الجماعة ومن هذه الزاوية انشّطرت التيمات إلى شطرين:

- قصص حول الفرد في علاقته بالجماعة : بالله
- قصص حول الجماعة في علاقتها بالفرد : بالله

طبيعة هذه العلاقات تُلمع صورة الإشكال، وتحدد مستوى القص في القرآن باعتباره تتبعا للخبر «والحدث على وجه الحق والصدق فيه، وهو تتبع لا مجال فيه للخيال أو المبالغة، كما أنه تتبع لا تقتصر حكمته على الصدق البياني للخبر والصدق التاريخي»[17].

تصبح الرحلة عنصرا مركزيا في أية نبوة، ومنعطفا تحوليا من لحظة الضعف إلى لحظة القوة، من النفي إلى الإثبات، من الستر إلى الكشف والجهر بها ؛ إنها الجسر الذي عبره يتم الانتقال[18] والتطور، حتى أصبحت الهجرة مفهوما دينيا بديلا عن الرحلة والسفر[19]، خصوصا ماتعلق بالرحلات النبوية واقترانها بالمعاناة والفرج مما يجعل عنصر الرحلة بؤريا لأنه يجسد التحول، أو تأكيديا لإبراز الخارق عبر اختراق الغيبي لما يثيره ذلك من انفعالات قوية تملك على الإنسان أحاسيسه ووجدانه[20].

إن تكوّن الرحلة/ الهجرة في النص القرآني شكّل عنصراً

ضمن بنية عامة تستحكمها عناصر أخرى توجهها نحو أهداف محددة ترتبط بالتحول والبناء .

3-2- حَسَمَ عامل الدين في توسيع مبادرات الاسفار، كما أصبح الإرتحال في طلب العلم منذ القرن الأول للهجرة ضرورة لازمة لا ستكمال «دورة الدراسة» وهي رحلات فعلية يقوم بها رحالة مهيأ لذلك انطلاقا من أداء مهمة تتمثل في : جمع الحديث من أفواه الثقات، وجمع اللغة والأشعار وأيام العرب من البوادي والمراكز العلمية، بالإضافة إلى التجارة.

هذه الرحلات تبقى قليلة التأثير، لاترقى إلى التدوين، لأن أهدافها مرسومة ونقطها محددة سلفا، وعنصر الإحتمال فيها محسوب، والرحالة فيها محدِّث أو محارب أو عالم أو تاجر. وهكذا فإن طلب الحديث كان مبكرا[21]. وهناك خبر عن رحلتين مبكرتين في هذا الصدد : الأولى لجابر عبد الله الأنصاري من الحجاز إلى الشام والثانية، رحلة أبو أيوب الأنصاري من الحجاز إلى مصر. وقد اهتم الدارسون بهذا النوع من الرحلات المقننة[22]، وذات الشروط الخاصة بالذين يطلبونها، ومن المعلوم أنه طوال القرون الأولى للهجرة كان اكتساب العلم مرادفا للسفر، وضمن حمى تنافسية كان يتم الانطلاق واختراق الفلوات لجمع أحاديث الرسول والشعر الجاهلي ولغة البدو»[23].

إن النص الرحلي في القرآن الكريم سواء منه النصوص المستعادة، أو المتزامنة خلال تلك الفترة... شكلت لها امتدادات

خارج النص، بتكون نصوص أخرى في كتب الاخبار ومرويات أيام العرب والسير والمغازي ؛ ذلك أن نص الرحلة يصبح نصين : نص مقدس، مطبوع بالتلميح والإشارة والتكثيف والإيجاز، دون الخوض في التفاصيل التي لا تخدم الهدف، ونص ثان شارح - موازٍ يعيد تفصيل الإشارات والامتداد في التفاصيل والمقارنة. كل هذا شكل تراكما آخر عضّد الحقل السردي القديم، وساهم في رسم المعالم العامة للرحلات العربية.

4- اللحظة الثالثة : الإرث الحكائي والرحلة : بدأ تشكل هذه اللحظة الثالثة من تراث اللحظتين المتفاعلتين، والانفتاح على أشكال أخرى للتعبير السردي بمظاهر جديدة على مستوى البناء أو صيغة عرض الاحداث. وقد ظهرت عدة أشكال متفاعلة أفرزت وجوها رئيسية[24] ذات قيمة أدبية وفنية عالية : المقامات، ونص كليلة ودمنة، والسير الشعبية (عنترة، سيف بن ذي يزن، الأميرة ذات الهمة، حمزة البهلوان، الظاهر بيبرس ...)، ثم الحكاية الشعبية (ألف ليلة وليلة) ... وتقوم هذه الأشكال السابقة على بناء تحكمه سلطتان سرديتان : سلطة الحكي، وسلطة المتعة التخييلية. وضمنهما يشكل «عنصر الرحلة» حافزا متحركا في بنية الكتابة ذات الحضور المكثف نظرا لوظيفته التي تعمل على توسيع حقول المعنى، وإضفاء طابع الحركية على الأحداث من أجل تجديد أنفاس الحكي وإمكان خلق إغرابية تطبع هذه النصوص.

وقد اتخذ عنصر الرحلة وضعيته داخل بنية الكتابة السردية العربية القديمة ابتداء من التدوين بطابعين يَسمَانه :

أ- بنية رحلية في الزمان والمكان تتعين بالانتقال الفيزيقي من مكان إلى آخر، تتخللها أحداث هي امتداد للفضاء الأول، أو أحداث عارضة دخيلة تصبح هي الحافز والمهيمن في الحكي.

ب- بنية رحلية في الذاكرة تجنح نحو الخيالي، فيرتبط الزمان والمكان والاحداث بأبعاد فوق طبيعية خارقة تكسر مألوفية تلك المكونات.

4-1- الرحلة عنصر في بنية حكائية : تتشيد الرحلة في النصوص السردية الكلاسيكية عنصرا يعمل على تحقيق الحكاية، فيندمج بنائيا ليصير جزءا ملتحما في النص ضمن المكونات الأخرى التي طبعت هذه النصوص ؛ والحديث عن الرحلة باعتبارهلمكونا مجاورا لعناصر أخرى في بنيات كبرى هو استجلاء لطبيعة هذا العنصر، وكيفية حضوره واشتغاله.

4-1-1- حركة الرحلة في المقامة : تقوم الحكاية في المقامات على بناء لغوي مقولب وفق مجموعة من القوانين والقواعد التي تم استكناهها من النصوص المقامية ؛ نظراً لوجود عناصر مشتركة بين الرحلة والمقامة ؛ فالرحالة «أبو دلف» (ق 4 هـ) صاحب رحلتين، كان أديبا متمكنا في فن المقامة، تأثر به بديع الزمان الهمذاني[25]، حتى أن هناك من أقر بأن شخصية أبي الفتح الاسكندري هي نفسها شخصية أبي دلف[26]، وهو مايفيد أن

الارتباط ليس على مستوى الأدباء في ما بينهم من مختلف الحقول، بل أيضا لوجود عنصر التفاعل بين المقامة وأشكال تعبيرية أخرى[27] مثل التلاقح بين المقامة والرسائل من جهة، ثم المقامة والرحلات المتخيلة[28] من جهة أخرى، والتقارب بين المقامة ومؤلفات الجغرافيين العرب في القرن الرابع للهجرة مع الأصطخري والمقدسي وابن حوقل[29].

وإذا كانت هذه المقامات تلجأ إلى تيمات تعتمد الإستجداء والكدية، فإن ذلك، بالإضافة إلى التأثيرات الأخرى يُحَتِم نوعا من الإرتحال والتنقل[30]، فيتحول مكون السفر في كل مقامة إلى مصير مشترك ينفتح على باقي المكونات، ووسيلة -بتعبير كليطو- «للحفر عن كنوز الماضي ولملاحظة حاضر العالم»[31] بتعبير عبد الفتاح كليطو.

في مقامات الهمذاني يعكس حضور الكدية والتنكر والحيلة الوجه الرمزي للاحلام المجتمعية والثقافية المنحسرة في أفق محدد، ويغذي الماضي الحكي بالحيلة والتنكر، وهو زمن قريب ينخرط في الحاضر، ومن خلاله يتم رسمْ الحكاية بالحوار وبالخطبة وبالدعاء، وبالتأثيث الشعري. كما ان حضور الثقافة والإستعمالات البديعية واللعب اللغوي هو وسيلة لبناء الحيلة، وإبراز الإلمام العميق والذكي باللغة من طرف البطل.

لكن الذي يمكنْ تلمسه في البحث عن عنصر الرحلة في النص المقامي هو حضور السفر، بكلْ أشكاله، في مقامات

الهمذاني[32]، وارتباط كل مقامة برحلة/سفر من المكان الأم إلى أمكنة للتجارة، أو الحج، أو الهروب... أو رجوعا من أمكنة أخرى إلى المكان الأصلي. فجل المقامات الهمذانية تبدأ بوصف الذهاب أو الإياب، فرديا أو جماعيا. بحيث يبرز عنصر المفاجأة المشدود إلى قطبي الغموض والظهور. وإذا كان عيسى بن هشام هو الراوي الذي يفتتح كل المقامات، ويشكل طرفا لازما فيها فإن الطرف الآخر المحرك للمفاجآت هو أبو الفتح الاسكندري[33]. وهكذا يصبح عنصر الرحلة في النص المقامي مُولدًا للمفاجأة، لأن الإنتقال يخلق إمكان المصادفة، ويجعل الإرتباط بين الارتحال والصدفة المولدة للمُفاجئ والعجيب ارتباطا ضروريا لبناء المقامة وهو مايمكن ملاحظته في كل جمل البداية من مقامات بديع الزمان الهمذاني :

1	طرحتني النوى مطارحها ...
2	كنت ببغداد وقت الآزاد ...
3	نهضت بي إلى بلخ تجارة ...
4	حدابي سجبستان أرب ...
5	كنت وأنا فتي السن أشد رحلي لكل عماية ...
6	كان يبلغني من مقامات الإسكندري ...
7	بينما نحن بجرجان ...
8	لما نطقني الغنى بفاضل ذيلة . اتهمت ...

انطلاقا من هذه الخطاطة يمكن القول إن عنصر الرحلة في بنية المقامة يتأسس على الارتحال «رجوعا من» أو «ذهابا إلى»، وذلك من أجل أداء فريضة الحج، أو التجارة، أو الهرب، أو البحث عن شيء آخر[34].

ينبني نص **المقامه الشيرازية**[35] على حركتين تتأسسان وتنفتحان بسفر:

- **الحركة الأولى** تتأطر بالغموض، وذلك حين يصف الراوي عودته من اليمن إلى وطنه، فينضم إلى ركبهم رفيق يفارقهم بعد ثلاثة أيام، يترك في نفس الراوي حسرة بليغة.

- **الحركة الثانية** وهي التي ستفسر غموض الحركة الأولى والثانية أيضا، بحيث أن الراوي حينما كان بشيراز (فارس) التقى بكهل فاكتشف أنه نفسه الشاب اليافع الذي انضم إليهم في طريق اليمن، وقد تحول من حال إلى حال لأنه تزوج من خضراء الدمن التي حرم الإسلام الاتصال بها.

إن الجامع بين حركتي الرحلتين هو أبو الفتح الإسكندري المتحول من شاب في كامل قوته ويناعته إلى سقيم، وأيضا قانون يحكم العلاقة بين الارتحال الأول الذي كان رجوعا، والارتحال الثاني نحو شيراز، وهو الصدفة والتحول والمفاجأة والغموض ثم الظهور، بالإضافة إلى العناصر الأخرى المُلْحمة لبعضها البعض.

فعنصر الرحلة داخل بنية النص المقاميّ حافز على الحكي وجسر لتوليد الحكاية وتشكلها في رحم ماسمي بأدب

الكدية. وهو أمر لم يقتصر على المقامة فقط وإنما كانت له امتدادات ضرورية سواء في النصوص القصيرة ذات البنيات المتشابهة والشكل الدائري، أو النصوص الطويلة ببنائها الحلقي المتوالد.

4-1-2- السفر والحكاية المتجددة : ماذا لو اختار رواة ألف ليلة وليلة الاستغناء عن توظيف السفر في حكاياتهم؟ هذا السؤال كاف لمعرفة مدى تجذّر السفر في نص الليالي، باعتباره موضوعة ووسيلة لتوليد الحكايات؛ فمنذ البداية تشكل الرحلة عنصرا إطاريا ضمن الوحدات القصصية التي تفتتح بها الليالي الحكي[36]، لأنها تؤسس لبناء واستيلاد وتقوية عناصر استراتيجية أخرى في الحكايات، وهي المفاجأة والتحول والعجائبي...

وهكذا تضمن كتاب الليالي رحلات عادية وطبيعية في ظاهرها، ولكن نتائجها على الحكي أساسية. ورحلات خارقة فوق طبيعية وغير عادية تخلق الإدهاش وتشكل نقلة أخرى على مستوى الكتابة والقراءة، وهو ما دعا أحد الباحثين[37] إلى محاولة تحديد أسباب ودواعي سفر الشخصيات في ألف ليلة وليلة، متحدثا عن الجوانب الاختيارية والاضطرارية. ولعل التشكيل الذي يطبع مكون الرحلة في ألف ليلة وليلة يتجلى أيضا في تنوع أشكال الرحلات البرية والبحرية والجوية الخارقة، وارتباطها، دائما، بالمفاجأة والعجائبي، سواء في المكان المنتقل إليه (البحر، مدينة النحاس، فضاءات مسحورة..) أو بواسطة

الأفعال المتولدة وماسيترتب عن ذلك الانتقال من مصادفات غريبة.

إن عنصر الرحلة في "الليالي" ليس حلية أو شكلا ثانويا وإنما هو نسيج بؤري تنتظم عبره ومن خلاله جل حكايات النص في إطار من الدينامية التي يخلقها، والحركية في توالي الأحداث وتوالدها مُشبعة بالإغرابية والعجيب.

تفتتح جملة بداية السفرة الأولى[38] للسندباد بقوله «اعلموا ياسادة ياكرام أنه كان ...». ويحتل فعل الأمر «اعلم» موقعا ماكرا لأنه يتضمن حكايات ممتلئة بالتعجيب ستستغرق سبعا وعشرين سنة من المغامرات. وفي أول السفرات يقدم تبريرًا دينيا وشعريا واجتماعيا للرحلة، فيفاجأ وهو في جزيرة نائية، بأنها ليست بجزيرة «وإنما سمكة كبيرة رست وسط البحر فبنى عليها الرمل فصارت مثل الجزيرة وقد بنيت عليها الأشجار من قديم الزمان، فلما أوقدتم النار عليها أحست بالسخونة فتحركت». السندباد هنا يروي خبرته حتى يعلّمها لـ«السادة الكرام»، ويتمثلونها؛ فالمعرفة تتكون من تقديم المجهول والعجيب والمفاجىء والرحلة إلى المجاهيل في سفرات «ليست وقفا على الإغريق، فقد سبقهم المصريون القدماء، مثل رحلة سنوحي وغيرها»[39]. وقد قارن بعض الباحثين بين رحلتي السندباد وأوديس، أحد أبطال اسبارطة اللذين لاقا كثيرا من العجائب والمصائب في سفرتيهما البحريتين[40]، وهذا ما يؤكد تجذر عنصر السفر في الحكي

القديم، وتوظيفه المركزي في البنية الحكائية، حافزاً على استخراج العجيب والمدهش، بحيث يصبح البناء السردي في سفرات السندباد كما في حكايات أخرى وسيلة للوصول إلى نقطة الإرتحال. فلم يعد عنصر السفر هو الذي يخدم الحكاية والخطاب بل صار مخدوما، تتضافر باقي المكونات الأخرى لإبرازه وتنضيده حتى تتمكن الحكاية من مفاجأة القارئ وإدهاشه.

تشكل جدلية الخبر السردي التقديمي والرحلة ثم المفاجأة، ثلاث بنيات متفاعلة في رحلات السندباد، السفر فيها يشكل عنصرا استراتيجيا في تفعيل الأحداث، وحفز الحكاية واستيلاد التشويق.

4-2- الرحلات مكوّنا رئيسيا : تأتي أهمية اللحظة الثالثة أثناء الحديث عن الرحلة بناء وتشكيلا بكونها مرفودة بالتنوع والتراكم الذي يعطي للرحلة أبعادا كثيرة، سواء أكانت عنصرا ضمن مجموعة من العناصر النصية التي تعمل على توسيع حقل المعنى، وخلق امتدادات له في الحكي والخطاب ؛ أم بناء مستقلا بذاته، الرحلة فيه هي النص المتجنس، والذي يتشذر إلى متخيلين اثنين، يتكاملان ويتداخلان في رسم صورة الرحلة في الأدب العربي كما رسمتها أيضا في الآداب الأجنبية الكلاسيكية، فيما يتعلق بالنصوص الرحلية الواقعية بأحداثها الدنيوية، والمتخيلة ذات البعد الأخروي.

4-2-1- المتخيل الدنيوي : إن مرحلة وجود نصوص رحلية تمتد لفترة طويلة منذ حوالي القرن التاسع الميلادي حتى القرن التاسع عشر يبين أهمية المتخيل الدنيوي فيها، وارتباطه بتشخيصات تم صوغها إلى جانب تذكرات وتقييدات تتماس والنصوص الإخبارية، والتاريخية والجغرافية والإثنوغرافية، لهذا شكلت الرحلة في لحظات طويلة -قديما وحديثا- مرجعًا لابد منه لاستيفاء أو تصحيح بعض المعلومات عن أمكنة ومسالك وحول أحداث ووقائع.

يستند النص الرحلي ذو المتخيل الدنيوي إلى هدف يسرر الرحلة التي تجسّدت تجربة فعلية محمولة على قدرات وعناصر، فتعمل الكتابة على نقل وتحويل التجربة إلى تشخيص أدبي تسقط منه التفاصيل والتكرارات وكل ما ينافي الأعراف والأخلاق المحلية، وتسجل فيها ما يُلحم عناصرها ويجدد دماءها لرسم الأنا والآخر بالشكل الذي يعطي للنص طابعا سيريا وترجمة غيرية برؤى وأحكام وتعليقات وأوصاف معينة.

4-2-2- المتخيل الأخروي : رسم التأثير السائد من جرّاء الثقافة الجانحة إلى الخيال وإلى تصوير فوق الطبيعي، من جهة، وإلى التقسيمات الثنائية التي حكمت المنطق الثقافي طويلا (دنيا/ آخرة) (جنة/جحيم) من جهة أخرى، رَسَمَ الطريق ومَهّدَ لتدوين رحلات ذهنية متخيلة تجري وقائعها في العالم الأخروي بصوغ أدبي يشيد عوالمه كما هو الشأن في الحكايات الخرافية

حيث البحث عن العوالم الأخرى «فيواجه الأشخاص الذين يجدّون في البحث فيما وراء عالمنا [...] كثيراً من التجارب، ويصل الإنسان إلى السماء[...] عن طريق حيلة أو عن طريق نبات ينمو إلى أعلى في سرعة»[41]. وهكذا فإن الرحلات ذات المشاهد فوق الطبيعية والمتنوعة ترتبط بالغيبي وبفوق الطبيعي استنادا إلى خلفية فلسفية، يستند إليها المؤلف تتمحور حول الرغبة في التعبير عن أحلام فردية أو كلية لتغيير الحاضر بواقع محلوم به يكون مدينة عجائبية[42] أو عالما علويا أو أخرويا يُرَهَّبُ في الدنيا؛ ذلك أن «الأسفار إلى عالم آخر ينتمي إلى أقدم الأجزاء الرئيسية في الحكاية الخرافية وقد تغنى بها هوميروس كما تغنت بها ملحمة جلجامش البابلية وقد حكت عنها تجارب الأسكندر العجيبة، بل حكى عنها كذلك الأدب الجرماني القديم وملاحم الفروسية في العصور الوسطى، تلك التي تدين بالكثير إلى الخيال الكلتي، وقد احتفظت بهذا الملمح كذلك حكاية الشخص الذي رحل لكي يعرف ما الخوف، إذ كثيرا ماتتحول الأسفار إلى العالم السفلي أو إلى ماوراء عالمنا من الحصون المهجورة»[43].

إن أشكال تناول المتخيل الأخروي في صوغ رحلي تتعدد في البناء وأيضا في الأهداف والخلفيات، وهو ما يعطي لهذا الشكل وجودا متفردا في الأدب العربي، وفي التراث السردي على الخصوص.

5- آفاق أخرى: تَغذّت الرحلة في الأدب العربي، في

لحظاتها الثلاث، من بعضها البعض، في مسيرة أدبية منفتحة على النثر الأدبي والفني بنصوصه التخيلية التي كان عنصر السفر داخلها رئة تنسج متنفسات أخرى لتمديد وتوليد الحكاية ورسم حلقات جديدة لها، وذلك بالحفز على خلق المتعة من خلال المساهمة في إفراز عناصر مثل الصدفة، والمفاجأة، والعجائبي. وهي عناصر ترتبط -ضرورة- بالسفر. وقد شكل نص الرحلة هاجسا حاضرا في النصوص السردية القديمة التي مرت من مرحلتين أساسيتين :

- الرحلة باعتبارها فعلا متجسدا في الزمان، عبر الإنتقال من مكان لآخر مع حدوث أفعال ووقائع.

- الرحلة باعتبارها محكيا يختزل تجربة الفعل السابق ويدونها في شكل سرود بضمير المتكلم.

وداخل هاتين المرحلتين سعت نصوص أخرى إلى قلب المعادلة، فقد كتبت رحلات لا تستند إلى تجربة فعلية، الذات مرجعية مادية في الزمان والمكان بقدر ماتستند إلى المتخيل الديني والأدبي والفلسفي والصوفي لبناء عالم آخر بقوانينه ومكوناته وأحلامه.

إن الرّحلة في الأدب العربي زاوجت بين بنية صغرى وأخرى كبرى تجلتا في المرور من العنصر إلى البنية ثم التلاقح الذي كان حاضرا باستمرار في التراث السردي العربي بشكل عام، وبين العنصر والبنية بشكل خاص.

1-5- النص الرّحلي عنصر في البنية الثقافية :

تؤسس تيمة السفر عنصرا حلقيا في الملاحم في أشكالها الكلاسيكية الأولى : الإلياذة والأوديسة وملحمة جلجامش والإنيادة والشاهنامة... والملاحم التي جاءت في العصور الوسطى قُبيل إفساح المجال للراوية . وهكذا تكون الميثولوجيا قد حفلت بحكايات تتموضع فيها تيمة السفر بشكل أساسي داخل الخارق والعجيب[44]، كما وجدت الرحلة عند لوكيوس أبوليوس[45] -ذريعة لسرد الحكايات المختلفة، أما في الإلياذة[46] فإن البطل يخوض مغامرات الإرتحال في البحر ليحقق استمراريته واستمرارية البطولة، فيما تعني "الأوديسة" في اللغات الأوربية الآن : «سلسلة طويلة من الرحلات أو رحلة يمتد بها الأمد وتتخللها المخاطرات والأهوال»[47]، كما تحكي إنيادة فرجيل سفرا ملحميا مرتبطا بملحمتي هوميروس، حيث يروي ماوقع للأمير الطروادي «إيناس، وماجرى له بعد سقوط طروادة وإبحاره مع طرواديين آخرين، وبعد سفر ومعاناة دامت سنين طويلة سيستقرون في غربي ايطاليا»[48]، أما ملحمة جلجامش فتنبني، بدورها، على سفر جلجامش بحثا عن نبتة الخلود، مما يموضع عنصر الرحلة، ضمن إطار عام ومركزي في بناء الملحمة وتسلسل أحداثها[49]، وهو أمر يمكن تعميمه على النص الملحمي الذي له نفس المستوى في تقييدات "أيام العرب" والليالي والسير الشعبية، حيث يمكن استكناه ملمحين وظيفيين لعنصر الرحلة في

السرود القديمة، سواء في التراث الإغريقي والأوروبي أو التراث العربي والتفاعل المتقاطع باستمرار[50]، مما يُعطي لوظيفة الرحلة أسسا تعمل على :

- توسيع الحكاية بخلق مغامرات ومفاجآت، وحياة أخرى للنص الحكائي باتباع شكل دائري انتقالي - دينامي.

- زرع النّفَس التعجيبي والاغرابية وتمزير ما هو فوق الطبيعي.

وحينما تلاشت الملحمة لصالح الرواية في القرن السادس عشر بقي عنصر الرحلة من العناصر والملامح الرئيسية في دون كيشوت، وتيل، ولازاريو وروبنسون كروزوي[51]... لكن، مع تطهير هذا العنصر من فوق الطبيعي واحتفاظه بالوظيفتين في حدود تخييلة لابذخ فيها.

وقد استمر عنصر الرحلة أيضا في السرود الروائية الحديثة بأشكال مختلفة وطرائق مغايرة للتعبير والتنويع في التشكيل، باعتبار هذا العنصر رئة يتنفس منها المتخيل ويجدد في الصوغ ما أمكن.

5-2- النص المفتوح : تشكلت الرحلة، باعتبارها نصا كاملا بمقوماته ومكوناته، عبر كل المراحل التاريخية، وخصوصا في لحظات البناء، والانتقال من مجتمع القبيلة إلى مجتمع الدولة، والذي عرف إرهاصاته الأولى مع الأمويين، وتوطد مع الدولة العباسية في المشرق، والدولة المرابطية في المغرب...

وارتبط السرد تاريخيا بالتحولات البنيوية في المجتمعات،

خلال لحظات حاسمة من التاريخ، فترعرع في حضنه متبادلا التأثير والتفاعل وسط المتغيرات، الأمر الذي جعل النص الرحلي، بدوره، يؤكد وجوده ويحقق أدبيته التي تمتح من مختلف الاشكال الموجودة آنذاك، فعرف تشكله انطلاقا من تأثيرات أدب التراجم، والتقييد التاريخي والحكائي، والسرود المشبعة بإبراز العجائبي، والتوصيف التفصيلي المصاحب، فصارت الرحلة نصا مستقلا في شكله، له مرجعيتان تحكمان بناءه : **المرجعية التيماتية** المرتبطة بتجربة واقعية أو ذهنية متحولة من تذكرات إلى موضوع للرحلة. و**المرجعية النصية** المتصلة بالسرد الأدبي القريب من نفس الحكاية الشعبية، والصياغات التاريخية والتوصيفات الجغرافية.

إحالات

1- جان جوليس فورتيش : **الشغف بالترحال** [ترجمة : سمير عبد الرحيم] ص69 [ضمن مجلة] الثقافة الأجنبية، محور : أدب الرحلات، بغداد، السنة 9، العدد3، 1989 .

2- أبو حيان التوحيدي : **كتاب الإمتاع والمؤانسة** . (المجموعة الكاملة)، بيروت، لبنان، دار مكتبة الحياة، (د، ت) [صححه وضبطه وشرح غريبه : أحمد أمين وأحمد الزين]. يقول أحمد أمين :

«ولتأليف أبي حيان لهذا الكتاب قصة ممتعة، ذلك أن أبا الوفاء المهندس كان صديقا لأبي حيان وللوزير ابن عبد الله العارض فقرّب أبو الوفاء أبا حيان من الوزير ووصله به ومدحه عنده حتى جعل الوزير أبا حيان من سماره فسامره نحو أربعين ليلة كان يحادثه فيها ويطرح الوزير عليه أسئلة في مسائل مختلفة فيجيب عنها أبو حيان.

ثم طلب أبو الوفاء من أبي حيان أن يقص عليه كل ماداربينه وبين الوزير من حديث وذكره بنعمه عليه من وصله بالوزير [...] فأجاب أبو حيان طلب أبي الوفاء ونزل على حكمه وفضل أن يدون ذلك في كتاب يشتمل على كل مادار بينه وبين الوزير » ص: د، هـ.

3- أبو حيان التوحيدي : (المرجع السابق) ص8 .

4- إن تجنس النص في إطار جنس معين لا يتحكم في ذلك التراكم، والعناصر المكونة لهذه النصوص، والبناء العام، بل هناك عوامل أخرى أعقد من أي استنتاج تبسيطي كما يقع في تحديد جذور المصطلحات وتحولاتها المعقدة، من الاعتباطي التوافقي إلى المصطلح.

5- ابن فضلان : **رسالة ابن فضلان**، بيروت، لبنان، مكتبة الثقافة العالمية، ط2، 1987، [تحقيق وتعليق وتقديم . سامي الدهان] انظر فاتحة الكتاب صص67-69 .

6- انظر : نازك ســابايارد : **الرحالون العرب** وحضـارة الغـرب في النهضة العربية الحديثة، بيروت، مؤسسة نوفل، ط1، 1979.

7- انظر : محمود عبد الحميد أحمد : **الهجرات العربية القديمة**، دمشق، سوريا، دار طلاس، ط1، 1988 [الفصل الثالث].

- عـبـد الرحـمن زكي : **الجغرافيون والرحالة العرب** [الجزء الخاص بالهـجرات العـربيـة، صص: 359-361] (ضـمن مـؤلف جـمـاعي) : **بحوث المؤتمر الجغرافي الاسلامي الاول**، المجلد الثالث، تحت اشراف دار الثقافة والنشر بجامعة الامام محمد بن سعود، 1984.

8- انظر : محـمـد أحـمـد جـاد المـولى وآخـرون : **أيام العـرب في الجاهلية**، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، (د،ت)

9- وهب روميـة : **الرحلة في القصيدة الجاهلية**. بيـروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط3، 1982، ص18.

10- كيفن كروسلي هولاند : **مقدمة في شعر الرحلات** (ترجمة شاكر حسن راضي)، (ضمن مجلة) الثقافة الاجنبية عدد3-1989 (مرجع سابق) صص79-85 : في هذه المختارات التي جمعها كروسلي في كتابه «مقدمة في شعر الرحلات» يدرس تحول الشعراء الانجليز إلى رحالة وتدوين رحلاتهم شعرا.

11- وهب رومية : (مرجع سابق) ص19.

12- وهب رومية : ص20.

13- انظر : -أبو عبيـدة التـيمي : **كتاب أيام العرب قبل الإسلام**، عـالم الكتب، مكتبـة النهضـة العـربيـة، ط1، 1987 [جمع وتحقيق ودراسة : عادل جاسم البياتي]. وقد حدد المحقق خمسة أنواع من المؤلفات ألمّت بأيام العرب.

- كتب شروح الشعر : شرح المفضليات لابن الأنباري وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي.

- كـتب الأدب : العـقـد الفـريد لابن عـبـد ربه، الأغـاني لأبي الفـرج الإصبهاني، والأمالي للقالي ونهاية الأرب للنويري.

- كتب الأمثال . أمثال العرب للمفضل الضبي، جمع الأمثال للميداني...

- كتب التراجم : الموشح للمزرباني، المؤتلف والمختلف للآمدي، ومعجم الأدباء لياقوت.

- كتب التاريخ والسير والبلدان : تاريخ الطبري، الكامل لابن الأثير، سيرة ابن هشام، كتاب التيجان لوهب بن منبه، ومعجم ما استعجم للبكري، المسالك والممالك للأصطخري... صص . 24-25.

14- أبو عمرو بن العلاء، ت154هـ، المفضل الضبي 168 هـ، يونس بن حنين 183 هـ، ابن الكلبي 204هـ، أبو عبيدة 209هـ، الأصمعي 216هـ.

15- يُغيّب هذا السؤال أسئلة أخرى تناقش هذه القصص القرآنية من منظور لغوي وصوغ أدبي بغضّ النظر عما قد يطرحه النص الديني . . باعتباره نصا منزلا له خصائص وشروط لا يمكنه معها أن يتساوى -في التحليل- مع النصوص الوضعية.

16- أحمد موسى سالم : **قصص القرآن في مواجهة أدب الرواية والمسرح**، بيروت، لبنان، دار الجيل، 1978، ص: 235.

17- أحمد موسى سالم : (مرجع سابق)، ص211.

- انظر أيضا : محمود زهران : **قصص من القرآن**، مصر، دار الكتاب العربي، ط1، 1956، ص3.

- الشيخ أحمد عساف : **قصص من التنزيل**، بيروت، بنان، دار لبنان للطباعة والنشر، ط1، 1981، ص7.

18- بالنسبة للرسول الكريم، فإن الرحلات شكلت محطات تحول أساسية في حياته وفي حياة المسلمين، على سبيل المثال، رحلات التجارة في شبابه، رحلاته الى الغار، رحلة الإسراء والمعراج، ثم الهجرة.

19- أحمد الشرباصي : **من أدب القرآن**، مصر، دار المعارف، ط2، (د،ت) [انظر الفصل الخاص بالهجرة بين القرآن والسنة صص56-71].

20- عبد الحافظ عبد ربه : **بحوث في قصص القرآن**، بيروت، لبنان، دار الكتاب اللبناني، 1972، ص178.

21- محمد صقلي حسيني : **الرحلة عند المحدثين ودورها في توثيق السنة**، [ضمن مؤلف جماعي، ندوة] محور : أدب الرحلة والتواصل الحضاري، منشورات جامعة المولى إسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، سلسلة الندوات، 5- سنة 1993، صص287-307.

22- في الشروط انظر : المرجع السابق، صص295-306.
للمزيد من التفصيل انظر أيضا : الخطيب البغدادي : **الرحلة في طلب الحديث**، بيروت، دار الكتب العلمية، لبنان، ص118 [تحقيق نور الدين عتر].

23- عبد الفتاح كليطو : **المقامات، السرد والأنساق الثقافية**، الدار البيضاء، المغرب، دار توبقال للنشر، ط1، 1983، ص15 [ترجمة عبد الكبير الشرقاوي].

24- من أجل إبراز عنصر الرحلة في هذه الأشكال، سنقتصر على نماذج تحليلية من المقامة وألف ليلة وليلة للتمثيل فقط.

25- علي عبد المنعم عبد الحميد : **النموذج الإنساني في أدب المقامة**، القاهرة، مكتبة لبنان، لونجمان، ط1، 1994، ص58.

26- نفس المرجع السابق، ص61. [وهو رأي مثبت لعبد المنعم خفاجي ومحمود الزهيري].

27- إبراهيم السعافين : **أصول المقامات**، بيروت، لبنان، دار المناهل، ط1، 1987، ص، ص77، 112. ويقول أيضا «إن سطوة الموروث الشعبي كانت واضحة جدا سواء في الأصول أو المقامات. إذ استمدت هذه كلها من تعبيرات العامة ومن القصص الشعبية والحكايات الذائعة، من قصص الشطار وحكايات المكدين والبخلاء والعيارين والطفيليين والممرورين واللصوص والظرفاء والمجان والحمقى والمجانين ...» ص77.

28- انظر للمقارنة : المقامة الإبليسية للهمذاني ورسالة التوابع والزوابع لابن شهيد.

للمزيد من التفصيلات : عبد الفتاح كليطو · المقامات. 1983، ص. ص91-92 ؛ شوقي ضيف ص ص30-31.

29-عبد الفتاح كليطو، المقامات (مرجع سابق) ص11

30- أحمد الحسين : **أدب الكدية في العصر العباسي**، اللاذقية، سوريا، دار الحوار، ط1، 1986.

31- عبد الفتاح كليطو : المقامات [مرجع سابق] ص15.

32- عبد الفتاح كليطو : المرجع السابق، ص11.

33- إن بناء المقامة على مستوى الشخصيات، بشكل عام، ينبني كالتالي :

المؤلف الحقيقي	يتخذ راويا	الراوي	الملح والنوادر	البطل
خارج الحكاية	يتحدث باسمه	داخل الحكاية، ملتحم بضمير المتكلم	حول شخصية	داخل الحكاية، ملتحم بضمير الغائب

بديع الزمان الهمذاني ←——— عيسى بن هشام ←——— أبو الفتح الأسكندري

34- من الملاحظات الأخرى أن عيسى بن هشام يروي كل مقاماته بضمير المتكلم باستثناء المقامات : 7، 9، 21، 29، 47 المروية بضمير النحن، أما المقامات: 41، 42، 51 فإنه لم يشارك فيها، لهذا جاءت بضمير الغائب ؛ أما الفضاءات المتطرق إليها فهي : جرجان، بغداد، بلخ، سجستان، الكوفة، حمص، اذربيجان، اصفهان، الأهواز...

35- بديع الزمان الهمذاني : **شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، د.ت، [تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد] المقامة الشيرازية صص : 227-231.

36- فريال جبوري غزول : **البنية والدلالة في ألف ليلة وليلة**

[ضمن مجلة :] فصول، محور ألف ليلة وليلة، الجزء I، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، المجلد الثاني عشر، العدد 4، 1994، ص79 .
37- حسين حموده : **مدينة الجغرافيا ... مدينة الخيال** (قراءة في ألف ليلة وليلة)، نفس مرجع المجلة السابق، ص175 .
38- **ألف ليلة وليلة** : المطبعة الكاثوليكية، بيروت، دار المشرق، ط2، 1994، الكتاب الرابع، [حكايات السندباد، السفرة الأولى ص . ص 191-197].
39- فاروق خورشيد . **الليالي والحضارة العربية. مناقشة ورؤية**، ضمن مجلة فصول، خاص عن ألف ليلة وليلة، الجزءII ربيع 1994، المجلد الثالث عشر، العدد الأول. ص16 .
40- عبد الغني الملاح : **رحلة في ألف ليلة وليلة**، بيروت، لبنان، المؤسسة العربية للدرسات والنشر، ط1، 1981 ص14 .
41- فريد ريش فون ديرلاين : **الحكاية والخرافة**، بيروت، لبنان، دار القلم، ط1، 1973، ص104، [ترجمة : نبيلة ابراهيم، مراجعة عز الدين اسماعيل].
42- تمثيلا لهذا النمط من المدن العجائبية، انظر : مدينة النحاس في ألف ليلة وليلة :
- أندرياس حاموري : **مدينة النحاس**، قصة رمزية من ألف ليلة وليلة [ترجمة رفعت سلام] ص . ص 261 . 270 (ضمن مجلة) فصول، الجزء الثاني (مرجع سابق).
- أندرياس حاموري : **موسيقى الأفلاك**، الحمال والبنات الثلاث في بغداد . ص . ص122 . 131 [ضمن مجلة فصول الجزءII مرجع سابق].
43- فريدريش فون ديرلاين : (مرجع السابق)، ص105.
44- إديث هاملتون : **الميثولوجيا**، دمشق، سوريا، منشورات اتحاد كتاب العرب، ط1، 1990 [ترجمة : حنا عبود].

45- لوكيوس أبوليوس : **تحولات الجحش الذهبي**، طرابلس، ليبيا، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ط2، 1984 [ترجمة : علي فهمي خشيم].

46- هوميروس : **الإلياذة**، القاهرة، مصر، دار الفكر العربي، ط2، 1981 [ترجمة : أمين سلامة].

47- هوميروس : **الأوديسة**، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، ط2، 1977 [ترجمة : عنبرة سلام الخالدي].

48- فرجيل : **الإنيادة**، بيروت، دار العلم للملايين، ط3، 1980، ص5 [ترجمة : عنبرة سلام الخالدي].

49- فراس السواح : **كنوز الأعماق، قراءة في ملحمة جلجامش**، دمشق، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1987، ص87.

«هو الذي رأى كل شيء إلى تخوم الدنيا/هو الذي عرف كل شيء وتضلع بكل شيء/.. معا/ سيد الحكمة الذي بكل شيء تعمق/ رأى أسرارا خافية، وكشف أمورا خبيئة/ وجاءنا بأخبار ماقبل الطوفان/ مضى في سفر طويل وحل به الضنى والعياء/ وحفر في لوح من الحجر كل أسفاره».

50- إحسان سركيس : **الآداب القديمة وعلاقتها بتطور المجتمعات**، بيروت، لبنان، دار الطبيعة، ط1، 1988.

51- مجموعة من الباحثين السوفييت : **نظرية الأدب**، بغداد، العراق، منشورات وزارة الثقافة والإعلام (سلسلة 92)، 1980، القسم الثاني، ف. ف كوزينوف : الرواية ملحمة العصر الحديث، [ترجمة : نصيف جميل التكريتي].

الفصل الثالث

الأنواع والمرجع

1- **الرحلة، مسار التنوع:** تتمتع النصوص السردية الكلاسيكية بخاصية قدرتها على تمثل عصرها بشكل من الأشكال. وقد مدّ هذا التمثل النص الرّحلي بالتنوع الذي حفظ له تعدده في أفق بناء رؤية شخصية للمؤلف، ثم لفئات تشترك معه، نسبيا، في نفس التصور. فالنص الأدبي عموما، حينما لا يفتح كوى أخرى أنواعية من صميم حقله بقصد فسح المجال أمام التعديل والتحويل والتخصيب، يتعرض للانكماش واليباس والتلاشي، لهذا كانت ضرورة المرونة والانفتاح للاستمرار والبحث عن صيغ متعددة للتعبير من داخل الجنس الواحد، نظرا لاختلاف الرؤى والتجارب، وحتى التعبيرات والآفاق المجسدة لها.

كل هذا دفع النص الرحلي في الأدب العربي إلى الانفتاح على التنوع، انطلاقا من الجانب التيماتي، حيث إن اختلاف المرجع وبناءاته الذهنية والتخيلية جعل طابع التنوع هو المجسد الأسمى لوحدة النص الرحلي، ثم الجانب الرؤيوي لهذا المرجع، وطريقة الإسناد. مما جعل الرحلة في الأدب العربي تنقسم، في إطار النوع، وعلى مستوى كل الآداب، إلى نوعين عامين هما النواة الكبرى المنشطرة إلى نواتين ستحتضنان أنوية نوعية صغرى، ذلك أن تفصيل الحديث عن أنواع الرحلات لا يستقيم إلا بتناول المسألة من منظور التقسيم المعطى أساسا :

أ - نصوص رحلية في الوجود الفيزيقي تستند إلى مرجعية ملموسة في الزمان والمكان، وأحداث في الواقع مصبوغة بخصوصيات تشترك فيها، بالإضافة إلى أنها تفرز أنواعا تتحدد انطلاقا من الحافز الذي وجّه أحداث النص قبل تدوينها.

ب - نصوص رحلية متخيلة واستيهامية ذات مرجع أخروي أو دنيوي- يوتوبي، وهي بهذا تخلق تعددها الأنواعي الذي يستقي دلالاته من التخييل، في شروطه المحكومة بالديني والتصوفي والفلسفي والاجتماعي.

وضمن هذين النوعين الكبيرين يسجل المتخيل حضوره المتحرك كونه محطة ضرورية لتقاطع الاجناس الأدبية والفنية : شكل جلي في النوع الثاني، وخفي بتلويناته الفاضحة في الأول.

لكن المشترك الذي يمكن التمهيد به لهذين النوعين هو أن مُكوناتهما تبقى واحدة في التشكيل تنفتح على التنوع الذي يفرز أنماطا من الكتابة تشكل المدخل لرصد النص وخطابه ؛ فالنمط يتحدد انطلاقا من وضعيات متشابكة يشترك فيها الرحالة والهدف الموجه للرحلة وكذلك المتلقي بشكل أساسي.

يكتب النص الرحلي نثرا، كما ينكتب شعرا، فقد تضمنت القصائد الجاهلية، وماتلاها في العصرين الأموي والعباسي رحلات قائمة في السياق الشعري. وعمد مؤلفو بعض الرحلات إلى سردها شعرا، شأن العبدري الذي ختم رحلته المدونة نثرا، بكتابتها شعرا مستعرضا فيها، بتكثيف، أهم مراحل رحلته[1].

كما عرف التراث الرحلي **رحلات شعرية** خالصة التقطت موضوعة السفر والتعبير عنه شعرًا، فقد دوّن أحد الملاحين المعروف بماجد «تجاربه البحرية في مصنف ضخم سماه "الأرجوزة الحجازية" وقد ضم أكثر من ألف بيت، وصف فيها الملاحة على سواحل البحر في القرن التاسع الهجري.

أما ابنه أحمد بن ماجد فقد صنف ألفية أخرى، ومجموعة من المنظومات غيرها، دعاها بالأراجيز»[2]. وهناك أيضا قصيدة في وصف الحج مدونة باللغة الإسبانية بحروف عربية لأحد الموريسكيين عُثر عليها مخطوطة باسبانيا (أواخر القرن 16م) وهي بعنوان «قصيدة الحاج القادم من بُويْ منشون»[3].

أما **الرّحلات النثرية**، وهي الأعم، فإنها تجيء مُدَوّنة بأسلوب يغلب عليه الطابع المحدد للرحلة، وتتخذ صفة الرحلة انطلاقا من اعتمادها على مجموعة من المكونات والعناصر، وفق صياغات أدبية وفنية وجمالية. وهذا النوع من الرحلات هو الغالب، فيما توجد أنماط أخرى تستلهم شكل الرسائل، كأن يقيد الرحالة رحلتَه في شكل **رسالة** موجهة إلى مخاطب محدد يتغيى من خلالها إخباره بتفاصيل معينة وطمأنته، أو يلجأ إلى نظام اليوميات، أو أي شكل أدبي آخر.

وإذا كان أسلوب الرّحلة المكتوبة في شكل رسالة لم يشع، فلأنه يقصي أحد أهم مكونات النص الرحلي: الوصف والتدقيق في التفاصيل، وإيرادها بصيغ مختلفة، رؤية وسماعًا، أو تَوهّما وحلما.. وغير ذلك مما تحفل به الرحلة. لكن الاستثناءات في هذا المجال تشكل محطة خصبة للتحليل، تشهد على ذلك رسالتان لهما حضور خاص: رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد، ورسالة الغفران لأبي العلاء المعري.

وسواء في الرحلات الرسائلية، ذات الطابع الأدبي أو غير ذلك من الرسائل الأدبية، فإن أهم عنصر يحضر أثناء استعراض النص وبنياته الخطابية هو الطبيعة الجوابية الظاهرة أو المضمرة عن سؤال حقيقي أو محتمل؛ فرسالة الغفران تأتي جوابا من المعري عن رسالة ابن القارح. ويتخيل أبو حامد الغزالي في "المنقذ من الضلال"، وهو يدون سيرته الفكرية ورحلته

لاكتشاف طريق البحث عن الذات للظفر باليقين، أنه يخاطب شخصا وهميا يجيب عن أسئلته.

نمط آخر قريب هو الرحلات المدونة في شكل **تقرير** رسمي أو شبه رسمي؛ حتى أنه يمكن النظر إلى كل الرحلات من منظور أنها تقارير رسمية أو ذاتية كتبت ودُونت بناءً على أمر أو رغبة ذاتية، رغم أن كلمة التقرير تضيق عن استيعاب رحلة يتقاطع فيها الذاتي بالوصفي مع المعلومات الإثنوغرافية والجغرافية وغيرها. لكن القول بالرحلة - التقرير مسألة واردة باختلاف في صوغ الوقائع.

وإذا كان أبو دلف في رسالته الثانية يتوجه بالخطاب إلى "عاهليه" فإن رسالة ابن فضلان هي بأمر من الخليفة، فكتبت أشبه ما تكتب «التقارير الرسمية التي يكتبها السفراء، اليوم، عن بلاد عجيبة غريبة»[4]، كما يتحدث عنها المستشرق كراتشكوفسكي، باعتبارها تقريرا عن سفارة شارك فيها ابن فضلان.. الذي «يقدم لنا صورة حية للظروف السياسية في العالم الإسلامي والعلاقات بين بلاد الإسلام والبلاد المتاخمة لها في آسيا الوسطى أو الاصقاع النائية التي كانت تمثل أطراف العالم المتَمدن»[5].

وتعتبر رحلة سلام الترجمان (ق 3 هـ) إلى الاصقاع الشمالية توجيها من حلم إيهامي للخليفة الواثق، حول سد ياجوج وماجوج، فجاءت رحلة - تقريرا، يقول عنها ابن خرداذبة بأنه «سمعها في بداية الأمر من سلام ثم أمليت عليه من التقرير الذي

رفعه سلام إلى الخليفة»[6] ؛ حيث تتفق باقي الدراسات التي قاربت الموضوع إذ «يرى عالم البزنطيات فاسيليف أنه من الممكن القول إن سلاما قد نقل إلى الخليفة الروايات المحلية التي سمعها في الأماكن التي زارها»[7].

إن الرحلة - التقرير شكل لا ينفي عن النصوص الرحلية أدبيتها، وإنما يؤكد مرونتها في الانفتاح على تنوع الاشكال وقابليتها للجمع بين التقرير والرسالة والترجمة والسيرة ...

2- **النص والنوع** : من هذا المنظور يمكن النظر إلى أنواع الرحلات من حيث رصدُها للفضاء المرتحل إليه، لأن الخلاصات التي تقدمها الملاحظة حول المكان في فترة زمنية ذات دلالات قد تفسر بعضا من طبيعة الرحلة في الأدب العربي، ويمكن تحديد خمسة أشكال بحسب اتجاهاتها إلى المكان المرتحل إليه :

- رحلات داخلية في نفس بلد الرحالة.
- رحلات خارجية في المحيط الإسلامي.
- رحلات خارجية في المحيط غير الإسلامي (المسيحي ...).
- رحلات استيهامية دنيوية.
- رحلات استيهامية أخروية.

وتبقى النصوص الرحلية الداخلية، محدودة جدا، رغم أهميتها واختلافيتها. وقد تم العثور على مخطوطة بقيينا[8] تضم

مذكرات أحمد بن حسن المتيوي (ق17م) عن رحلة داخلية بالمغرب من فاس إلى تيفلت استغرقت أحد عشر يوما كما تشكل رحلة ابن قنفد جولة داخلية بحثا عن حقائق صوفية.

أما الرحلات الخارجية إلى المحيط الإسلامي (دار الإسلام) فهي النوع الأكثر شيوعا، وذلك لعوامل عدة منها : الإرتباط بكل ما هو ديني من أماكن مقدسة، ومزارات، وشيوخ وعلماء، بالاضافة إلى الحس والرابطة الدينية، وازدهار التجارة والإستقرار ويمكن إدراج النصوص الحجية والزيارية في هذا السياق.

الرحلات الخارجية للبلدان غير الإسلامية قليلة ومحددة الأهداف، إما في التجارة أو السفارة أو المعرفة، كما هو الشأن في رحلات ابن فضلان، وأبو دلف، وسلام الترجمان، وغيرهم من الرحالة العرب الذين «وصلوا أوربا ليس من الشرق، فقط، بل من الغرب أيضا. وقد حفظ لنا البكري الجغرافي الأندلسي والقزويني كثيرا من مشاهدات الرحالة إبراهيم يعقوب الإسرائيلي الطرطوسي، وكان عالما أندلسيا يهوديا يشتغل بتجارة الرقيق، وقد أخذته رحلاته إلى جنوب ألمانيا في القرن الرابع الهجري»[9].

وسيعرف هذا النوع من الرحلات توسعا كبيرًا ابتداء من القرن التاسع عشر، وذلك في إطار العلاقة الجديدة التي ربطت المجتمعات العربية - الإسلامية بالمجتمعات المسيحية.

أما بخصوص الرحلات الإستيهامية الدنيوية فهي النصوص التخيلية التي تبني ذهنيا، وترسم عالما يوتوبيا بديلا عن الواقع.

أما الرحلات الإستيهامية الأخروية فهي الشكل الذي تكتب به رحلة تحكي عن عالم الآخرة.

وفي هذا السياق يتشعب النص الرحلي إلى أنواع صغرى متفاعلة. لكن التقسيم المركزي يظل متراوحًا بين نص ذي مرجعية "حقيقية" وآخر تستند وقائعه إلى حقائق أخرى. وكل نص ينتمي لهاتين المرجعيتين تلازمه مجموعة من العوامل الحافزة على استمراره وتطوره فعلا وإنجازا، مكتوبا أو مرويا شفويا ويتضح وجود أربعة عوامل أساسية تجدب الرحلة إليها، وتدور في فضاء محورين اثنين: داخلي وخارجي؛ بمعنى ارتباط الإرتحال بالجانب النفسي والديني والاجتماعي والسياسي. أما العوامل فهي الحج وطلب العلم والتجارة والرغبة في معرفة الآخر.

هذه العوامل قد يتداخل، بعضها أو جلها، في رحلة واحدة، مما يُسهم فعليا في تعدد المحفزات والنصوص، وأيضا في تعدد الرحالين من حيث التصنيف إلى فئات ترتبط بعواملها. وهكذا يمكن اعتبار فئة الرحالين التجار أو الباحثين عن الرزق، سواء من خلال التجارة أو الرعي وتربية المواشي هي الفئة الأقدم تاريخيا، يليها الرحالون الحجاج إلى مكة والمدينة أو بيت المقدس أو الأماكن المقدسة، وهم فئة كبيرة تنضاف إليها فئة المتصوفة وبعض أصحاب الطرق والزوايا المعنيين بزيارات متعددة للمزارات والأماكن الرمزية، ثم الرحالة المكتشفون، وطلاب

العلم، ومنهم الباحثون في المسالك والممالك، وهم فئة قديمة مهدت للنص الرحلي المكتوب. كما هناك السفراء، ممن ذهبوا في مهمة رسمية معلومة، أو من ذهب بطرق متسترة لأداء مهمة سفارية - تكليفية من أجل جمع المعلومات ورسم الخرائط. فضلاً عن فئات أخرى قليلة من الرحالين الهاربين من وضع سياسي واجتماعي ونفسي متأزم، أو من المحاربين المتنقلين من مكان لآخر، أو من الباحثين عن الشفاء من مرض ما.

وقد اختلف الباحثون في تصنيف أنواع الرحالة من منظورات حقول اشتغالهم؛ فهناك من ميز بين نوعين: الرحالة الأدبي، والرحالة الجغرافي،[10] فيما توقف باحث آخر[11] عند صنفين: الأول يطوف لغرض علمي، والآخر لأغراض سياسية وتجارية ودينية وهناك من يرى في الرحالة ثلاثة أصناف[12]:

- صنف يجتهد في الحصول على أكثر ما يمكن من الإجازات والتعريف برجال العلم والدين.
- صنف انصرفت عنايته إلى الأدب والتراجم.
- صنف يعمد إلى الإتيان بمشاهدات متنوعة.

وهذا ما شجع البعض على المزيد من التدقيق في أصناف الرحالة حيث قسمهم حسين مؤنس[13] إلى: الرسول، وصاحب البريد، والجاسوس، والراغب، والمغامر، والسفير، والملاح، والتاجر، والعالم. مما يوضح أن تنوع الرحالة يفضي، بالضرورة، إلى تنوع في الرحلات.

ويستمد النص الرحلي مادته التخيلية من استذكارات أو تقييدات لوقائع وتجارب عاشها السارد، أو الذي تروى الرحلة على لسانه، فتجيء نصا شخصيا يكتب للذات وللآخر تأريخا/ حكيا عن سفر معين.

والتجربة التي تتحول إلى صوغ معرفي تحكمه الأنا وانعكاساتها الفنية في مقارنات ضمنية أو صريحة مع الآخر هي نفسها المخدد لمحفزات الرحلة التي تكون انتقالا من مكان لآخر.

والكتابة السردية القديمة تجد لها مبرراتها، كما ترسم أسباب تدوينها، مع الخضوع لحجم التطور الذي يلزمه الجدل والتراكم، ومدى مطواعية عناصر النص وقدرتها على الصمود والإخصاب ؛ فالنص الرحلي هو من النصوص الأكثر قابلية لوجود عنصري العوامل الحافزة - المحفزة الداعية إلى قيام الرحلة باعتبارها فعلا من جهة، ثم تدوينها نصا من جهة ثانية. الأمر الذي يؤهل كل رحلة تحمل حكاياتها الموازية القبلية والبعدية عن الفعل والنص، ويجعلها قريبة من نصوص سردية عديدة.

ارتبط مسار تكوّن النص الرحلي بمسألة التعدد، مما أفرز سمات وخصوصيات ضمن كمّ هائل من النصوص تنوعت حسب أسباب قيامها وأهدافها المرسومة، وهو الشيء الذي انتحاه محمد الفاسي حينما قسم الرحلات إلى خمسة عشر نوعا[14] يمكن النظر إليها من زاوية أخرى وحصرها في نوعين كبيرين : هما الرحلة الفعلية والرحلة الخيالية.

وتتضمن الرحلة الفعلية المتجسدة في الواقع ثلاث خانات :

- الرحلة الدينية والرحلات القريبة منها : (الزيارية، الفهرسية ...) ؛

- الرحلة العلمية أو الأدبية أو النصوص القريبة منها : (الإستكشافية، الدراسية، المقامية، الأثرية ...) ؛

- الرحلة السفارية والسياسية .

أما الرحلة الخيالية فتتنوع بدورها إلى رحلات متخيلة تجري وقائعها في العالم الدنيوي، وأخرى مسرحها العالم الأخروي .

I. الرحلة الفعلية

1 - الرحلات الحجية، الزيارية : تحفل النصوص الرحلية الحجية بوفرة في التنويع، تأتي كما لو أنها سير ذاتية أو مذكرات شخصية محدودة في الزمان والمكان، تكتب في وضعيات مختلفة بأساليب تتأرجح بين التقرير الجاف، والإنسياب الرومانسي المتدثر بالمعاناة وغلالات من المحنة والبعد عن الوطن والاصحاب .

هذا النوع من الرحلة الموسومة بالحجية أو بالزيارية المدونة صورة عن نشاط إنساني مكثف عرف تناميا لارتباطه بالدين الذي حث على السفر والحج للتطهر من الآثام، والشعور بالإرتياح لبدء حياة جديدة تكون عتبة للحياة الأخرى أو لتزكية الحياة السابقة وتتويجها، والتبرك بالأماكن المقدسة، وإتمام فرض ديني وهو حتمية تلزمها الأخلاق والتعاليم الدينية . كما أن التعالق بين

الرحلي والديني دفع بالعديد ممن يمتلكون حسا أدبيا إلى تدوين رحلاتهم باعتبارها هجرة ومرحلة حاسمة في حياتهم.

وتتشذر هذه الرحلات الحجية إلى أنواع أخرى من جنسها نفسه، يوجهها العنصر المهيمن الموازي للقصد الحجي، وكلها تتداخل وتندرج في إطار التنوع الذي يُخَصِّبُها. وما يميزها عن باقي الرحلات هو التعدد، لكونها ذات خصائص محددة، وعناصر تحكم بنيتها على المستويين الشكلي والدلالي. وهكذا يمكن مقاربة الرحلة الحجية من خلال ثلاث محطات تتحول إلى مشاهد لفهم عملية اشتغال النص الحجي وتفكيكه.

هذه المشاهد هي: مشهد **الخروج**، مشهد **المسير** ثم مشهد **الوصول**[15]. وهي محطات متماسكة تحكمها عدة وشائج وتتخللها تفاصيل ومفاجآت.

1-1- مشهد الخروج: إن السفر في الرحلة الحجية لا يكون فرديا وإنما ضمن ركب منظم يرأسه شخص عارف بالطريق يوصف بالتقوى والأمانة والحنكة في التفاوض وحسم الأمور... وكلها تفاصيل تبرز في مشهد الخروج الذي يقترن بلحظتين أساسيتين تتعلقان بلحظة كتابة هذا المشهد؛ هل دوّن أثناء أو بُعيد الخروج أم بعد انتهاء الرحلة؟. وهي أسئلة رئيسية في فهم العديد من المعطيات، لأن هذا المشهد تتأتى أهميته من تضمنه لعناصر تخيلية ترفدها رؤية الرحالة/الراوي التي تسبق مشهد الوصول.

من هنا تأتي أهمية النص الذي ينكتب أثناء الإرتحال، فهو

يسجل انطباعات حول المعلوم متوغلا لحظة لحظة في المجهول، حال النصوص العديدة التي كان الرحالة فيها يستثمر فرصة استراحته لتدوين التفاصيل قبل امتداد المسافة بين لحظة الحدث وبين فعل التدوين.

وتُعبّر اللحظة الموالية حافز الرحلة، ففيها يعمد الراوي إلى ترصيع نصه بسرد الحافز الذي دفعه للخروج إلى الحج والزيارة من أجل إتمام الفرائض الدينية والتطهر والتكفير عن الأخطاء والبحث عن الخلاص من الضيق والأزمات[16].

وتأتي الاحلام حافزا وسبيلا آخر للإرتحال من منظور أنها نداء باطني للتحول من طريق العبث واللامبالاة إلى الرشد، كما هو الأمر بالنسبة لناصر خسرو (ق 5هـ) الذي ظهرت له رؤيا شيخ يأمره بالكف عن حياة اللهو والشرب[17]، آنذاك جهز نفسه للقيام برحلات طويلة زار فيها الحج أربع مرات بعدما «اعتراه تحول نفساني عميق دفعه إلى التجوال سبع سنوات، وأنهى أيامه داعية للإسماعيلية بمنطقة بدخشان الجبلية»[18] حيث دوّن رحلته الوصفية في كتاب باللغة الفارسية أسماه «سفر نامة».

وكان الحلم أيضا سبيلا للإيهام، فهذا الخليفة المقتدر يدعي رؤيا رآها في المنام بانفتاح السد الذي بناه الإسكندر ذو القرنين حول يأجوج ومأجوج، فبعث سلام الترجمان في رحلة طويلة غرضها هو الاستكشاف والاستخبار[19].

تؤسس كل رحلة مشهدها الإقناعي بين أداء الفريضة والشوق

والتطهر والحلم ... في ارتباط بمشهد الخروج الذي يجيء حافلا بعدة معطيات، كما أنه يحفل بعناصر أخرى تأتي في شكل حكاية أو خبر افتتاحي لابد للقارئ من استحضاره.

يعلن العبدري، في رحلته، خلال التقديم أنه بدأ في تقييد الرحلة وهو بتلمسان (ص 6). أما بداية مشهد الخروج فيقيده بالفعل الماضي «كان»، وبفعل جاء على صيغة الجمع، ثم يؤرخ للزمن ولمكان الخروج (الإنطلاق) مع تغييب العديد من الأشياء الأخرى كالاستعدادات القبلية التي تسبق الخروج، وذلك رغبة منه في تبئير عناصر أخرى أساسية، وهي بعض التجهيزات النفسية المُرتبطة بالفأل الحسن الذي ييسر للرحلة انطلاقتها وهو التبرك بولي صالح قوي الرجاء في نيل بركته ... «وفي أول سفرنا دخلنا مسجدا لصلاة الظهر فوجدنا به ألواح صبيان المكتب فنظرنا فيها تبركا بها فوجدنا في أول لوح منها (ومن يتوكل على الله فهو حسبه) وفي الثاني: (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) وفي الثالث (فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين) وفي الرابع (قل لن يصيبنا إلا ماكتب الله لنا هو مولانا) فسررنا باتفاقاتها على الإشارات إلى البشارات وحمدنا الله على ذلك»[20]. والعلامة الثالثة في هذا المشهد، هي أنه «بعد ليلتين أو ثلاث، رأيت في المنام الفقيه القاضي الإمام أبا الوليد الباجي رحمه الله فخطر لي أن أقرأ عليه شيئا من كلامه»[21].

إنها ثلاثة عناصر (التّبرك بالولي الصالح، الألواح، المنام)

تبشيرية تحفيزية على غرار القُدماء الذين كانوا يتفاءلون من ظهور علامات معينة أثناء خروجهم للسفر، أو يتطيرون من رؤية علامات أخرى.

ومشهد الخروج بعناصره الثلاثة الأولية، فضلا عن التطمين النفسي يفصح عن انشغال عميق بالرحلة. وهو موقف يؤطر النص الرحلي، ويحدد رؤاه وآفاقه خصوصا في المشاهد الأخرى.

مشهد آخر يفصح عن أن كل رحلة يمكن أن تتفرد بنوعية مشهد خروجها، نجد عند ابن قنفذ: «فكان مبدأ الإنفصال عن حضرة مراكش أقصى حواجز المغرب أدامها الله للإسلام»[22].

إن حضور فعل "انفصل" في المصدر يتموضع نفسيا في موقع حنيني يعبر عن مشاعر دفينة أعمق من النفي وأقرب إلى الإجتثات، تفصح عن بوح، وتحتفظ به في الغالب مشاهد الخروج باعتبارها لحظة مزدوجة مشدودة إلى رغبات متناقضة بين الرغبة في الخروج لتحقيق أهداف مادية أو معنوية، والضيم الذي يلحق النفس جراء فراقها للأحباب و"انفصالها" عن الأرض الأم.

1-2- مشهد المسير: ويتضمن وجهين للسفر، ذهابا وإيابا، مع اختلاف يُميزهما؛ فالأول يكون مُسهبا وتفصيليا، والثاني مختصرا وسريعًا، درءًا لأي تكرار؛ لا يروي فيه إلا مايكمل الأول.

ويشكل مشهد المسير بؤرة النص الرحلي، ونسيج الحكي وجامعهُ، لأن السارد يصف ويروي انطلاقا من عين متحركة تسير

من نقطة إلى أخرى، من المعلوم إلى المجهول. وعادة مايتضمن هذا المشهد معظم أحداث الرحلة بما فيها معاناة الرحيل والمشاهدات، والمروي عن طريق السماع والحوار. ذلك أنه يمكن وصف هذه اللحظة بأنها مشهد العين المتحركة المرفودة برؤى وتخيلات ترسم فضاءات الوصول، تُسنَدُ بالدهشة، فتجيء سرود وأوصاف هذا المشهد مبطنة بالاحلام وبالاحكام التي تتكئ على المقارنة بين معطيات الراوي والواقع المرئي والمسموع، فتتبدى مجموعة من العناصر التي تتحكم في رؤية الراوي للاشياء كلها.

في رحلة العبدري، داخل مشهد المسير، هناك مشهدان : **الأول** افتتاحي داخلي ينطلق من آخر بلاد السوس، فيحكم عليها بعد وصف طبيعتها بموت العلم فيها، كما يصف ماضيها الموسوم بالخطوب والرهبة، وحاضرها المليء بالحروب.

المشهد الثاني ويتمثل في لحظة المسير الخارجي بدءا بوصول الرحالة إلى تلمسان، فيصف تيهه وتعبه في المفازة الخطيرة، لأن تلمسان هي أول نقط مسيره، والفضاء الذي سيدوّن فيه بداية رحلته. لكنّ شيئين غريبين سيشدان انتباهه هما : مشهد الحجاج الذين يطلبون العطاء، وبعض خصوصيات تلمسان حيث يتسم أهلها بالبخل وعدم إقراء الضيف، وضعف العلم والقضاء، وتحايل الناس وتدليسهم. إنها أحكام يبحث عن تدعيمها بإيراد الإستثناء الذي يؤكدها من خلال لقائه ببعض الشعراء والعلماء.

ويتواصل رحيله عبر الجزائر، ثم بجاية وقسنطينة وباجة وتونس والقيروان وقابس، ثم طرابلس والإسكندرية والقاهرة قَبل أن يغادرها نحو الحجاز (مكة). وعبر هذه المشاهد تتبدى عناصر رؤية الرحالة أو الأسس التي يرسم وفقها أحكامه ويضبط مقارناته، وهي خمس نقط:

أ - التاريخ: يعود إلى تاريخ الأمكنة بذكر ماضيها المشرق أو الشوائب التي حلت بها قديما.

ب - الحضارة: من خلال إبرازه للعمران والطبخ بالإضافة إلى وصف الطبيعة وجمالها.

ج - العلم: وهو نقطة أساسية يركز عليها الرحالة في كل لحظة توقف؛ بحيث يستنتج غياب العلم أو وجوده واصفا لقاءاته مع أدباء وعلماء تلك النقطة وثمرة ذلك اللقاء.

د - الدين: يحكم على نقطة الوصول بضُعف التدين أو شدته.

هـ - طبائع الناس: يصفهم من زاوية الأخلاق والإستقامة، أو الفساد والإنحراف، ومايستتبع ذلك من ذم لهم بالبغض والبخل.

وتتراوح أهمية هذه الاحكام وتنوعها بين ما هو روحي ومادي ومعرفي، تكشف عن حمولة الرحالة ووعيه الفقهي الإسلامي الذي يؤطر كل مشاهداته، دون أن يبحث عن تبريرات، أو يلجأ إلى مقارنات صريحة؛ فمشهد المسير مليء بسرود وأوصاف غنية

عن أمكنة بأهاليها، تتخللها أحكام قاسية حينًا، كأن يصف الطبيعة بالجدب، والناس بالجهل والجفاء والطباع الغليظة والبخل والبغض والهجر. وحينا آخر يصدر أحكاما مدحية قليلة تمجد ناسها وطبيعتها وعمرانها.

أحكام وتقريرات لو جُمعت لتبين أن الرحالة/ الراوي يسعى إلى ترميم السرد بأخبار تاريخية وانطباعات وتأملات ترتبط بأول نقطة مسيره من «آخر بلاد السوس» إلى القاهرة متوقفا من حين لآخر لوصف متاعب الطريق ورهبة قطاع الطرق وتدليس بعض الناس وخداعهم.

إن مشهد المسير هو لوحات مُذوّتة ملأى بأوصاف بلغت حدّ التجريح، تعبر عن رؤية عالم وفقيه يرى في البلاد الإسلامية تقهقرا سببه ترك الدين ومقوماته وهجر الإنسان العربي للاخلاق النبيلة، وكل القيم الأساسية. لهذا كان يجد العزاء والمتنفس في لقاءاته بالشيوخ والعلماء والشعراء وزيارة قبور الأولياء.

أما مشهد المسير إيابا فينطلق من القاهرة، ويتمم ما كان قد ابتدأه في الذهاب، لكن ما أضافه في الإياب الداخلي هو أن دخوله إلى المغرب عن طريق تازة وفاس ثم مكناس فأزمور... ارتبط بلقاءات أخرى مع الفقهاء وزيارة قبور الصالحين.

وتذويت الكتابة في هذا المشهد المتضمن لبنيات مشهدية صغرى متتالية هو عمق الكتابة، لاحتوائه على عناصر أولية تلتبس وتتضارب أحيانا، تكشف عن المعاناة والدهشة والتهيؤ

للوصول . . إنها مرحلة أساسية في استكمال تكوين الصورة عن المكان المرتحل إليه وإدخال بعض التعديلات عنه . من ثمة يظل مشهد المسير الأكثر غنى والأهم باعتباره يأخذ الحيّز الأوفر في النص الرحلي، ويتوفر على دينامية سردية تهييئية للمشهد القادم .

3-1- مشهد الوصول : يشكل مشهد الوصول اللحظة التي تصطدم فيها عين الرّحالة المحملة بمشاهد تخييلية عن ذلك الفضاء بالواقع المرئي، فيُعاد تأسيس رؤية ثالثة تنبني على انطباعات جنينية .

وقد اعتنى النقاد بمشاهد الوصول، وعلى الخصوص " ماري برايت " التي اعتبرتها ذات دلالات في النص الرحلي عامة، بحيث يبرز اصطدام المجرد بالملموس، كما أن الصور الذهنية -حَسَبَ هنري جيمس- تنمو في عقل المسافر «طبقا لمنطقها الخاص بها، وأن الأفكار المسبقة كثيرا ما يجد المرء أنها تخالف الواقع إلى حد كبير[23]»، فيتجابه خيال الرحالة واحتمالاته السابقة مع معطيات العالم الواقعي ليبحث عن التعديل والمقارنة والفهم .

وانطلاقا من هذه الإعتبارات، ومن اعتبار أن مشهد الوصول المتضمن لخيالات واحتمالات وحدوس من جهة، ومن واقع يبوح بانطباعات أولية، من جهة أخرى، هو نقطة تماس بين شيئين سينفي أحدهما الآخر أو يؤكدهما أو يصهرهما ليفرز عنصرا ثالثا خليطا، فإنه يمكن افتراض أن مشاهد المسير هي حلقات من مشاهد صغرى للوصول أو العبور ؛ ذلك أن كل نص رحلي

يتضمن كرونولوجية تؤرخ لمحطاته الزمنية، وفضاءات العبور التي تستولد سرودا مفتوحة كما «يمكن أن تكون الإنطباعات الأولى مهمة وأحيانا ذات قيمة أكثر منها في أي ميدان آخر»[24].

بالنسبة للعبدري، في الرحلة المغربية، فإن وصوله إلى مكة جاء بعد محطات عبور كثيرة انتقدها إلى حد التجريح، كما أفاض في توصيف معاناته والمشاق التي تحملها. لكن مشهد الوصول سيزيل عنه كل مارأت عينه وتحمّل قلبه، لأن الاصطدام مؤطر دينيا بالشوق والإيمان الروحاني العميق وهو يعبر عن كل هذا بالتمجيد وتعداد مفاخر ومعالم مكة مفصلا الحديث عنها وعن الكعبة والمسجد الحرام والمدينة وكل المآثر الدينية، كما يستعرض معلوماته التاريخية عن بناء مسجد الرسول الكريم.

إن هذا المشهد لا ينحصر في الوصول الأول، بل يتشذر ويتوسع فيصبح كل وصول إلى أي مكان مقدس أو أثري جزءا من الوصول العام سواء تعلق الأمر بمكة والمدينة، أو بالخليل وقبور الأنبياء، أو بالمسجد الأقصى وكل الأماكن المقدسة.

وهذه المحطة هي نقطة التّماس التي تفسر العديد من الدلالات الواردة في مشهد المسير، والمتّعلقة برؤية الراوي المقدمة في شكل اختيار لكل نقط العبور حول الدين والعلم والعمران والأخلاق، وهي نفسها العناصر -أثناء دخوله مكة- التي ستشكل الجزء المكمل لمشاهداته المشبعة بشعور الرضى والشكر وبامتلاء ديني مُطمْئن. إن المحطات الثلاث باعتبارها

مشاهد تؤطر النص الرحلي الحجي هي نفسها الإطارات الكبرى لأي نص رحلي كيفما كان وهي إطارات قابلة لتحويلات داخلية تتعلق برؤية الراوي ومدى أسلبته لنقط العبور والوصول.

وفي إطار هذا النوع من الرحلات الحجية تندرج النصوص الزيارية سواء الداخلية أو الخارجية، وتتركز حول الرحلات الصوفية التي يقوم بها فقيه رحالة سواء أكان طرقيا أم لا هذا النوع من الرحلات الزيارية «التي يقصد صاحبها من سفره زيارة أضرحة الانبياء والأولياء ومشاهدهم وذكر فضائلهم وكراماتهم، والرحلات المؤلفة في هذا الموضوع من أهم المصادر عن الحياة الدينية والحركة الصوفية»[25]، وتنقسم هذه الأشكال من النصوص إلى رحلات زيارية لمكان واحد (عند شيخ الطريقة)، وأيضا رحلات زيارية إلى أمكنة عدة تضم قبور أولياء وصلحاء، أو أمكنة زيارية للتبرك.

وفي كلتا الحالتين تتم زيارات أخرى للتزود بالعلم في هذا المجال على يد شيوخ وعلماء وفقهاء، وتكون مشاهد المسير وحلقات الوصول مغايرة للرحلة الحجية، لأن هذه الرحلات الزيارية والتصوفية المتجهة نحو القبور والزوايا والمزارات تتخذ من الفضاء الواحد والمحدود هدفها، ومن الطقوس والعادات وبعض الخصوصيات، بالإضافة إلى ترجمة سير الأولياء، وسرد كراماتهم وخوارقهم، والأحاديث المتصلة بهم، مادة للكتابة وعصبا للرحلة[26].

2- **رحلات المثاقفة** : انصرفت جهود العديد من الرحالة إلى تدوين نصوص رحلية تندرج ضمن خانة الرحلات الوصفية التي يدوّنها الرحالة عقب رحلة سافر فيها إلى مكان آخر بقصد التحصيل العلمي، وتلاقح التجارب الثقافية، والإحتكاك بمكونات معرفية وثقافية أخرى.

ولعل الرحلة الموسومة بالعلمية والأدبية نص **استكشافي** يسجل ويؤرخ للحظة تحول المعرفة الفردية للرحالة الذي يكتشف ويصطدم ويعرف ثم يقارن ويركب ؛ فعلى مر تاريخ كامل للرحلة فعلا ثم نصا كانت الرحلات الإستكشافية حاضرة على مستويات مترابطة يصب فيما هو علمي وأدبي دون حدود توضع بين ضفة العلمي والأدبي ؛ ذلك أن الرحلات العلمية إلى أوربا زاوجت بين ماهو أدبي وعلمي من خلال دراسات، ارتبط فضاؤها بإفريقيا أو بالشرق العربي أو بالدول العربية والإسلامية عامة. وقد تَمركزت النصوص العلمية - الأدبية حول مجال العلوم الإنسانية دون العلوم الحقة كالطب والهندسة... فقد غلبت إلى حدود القرن التاسع عشر الرحلات الأدبية التي تسعى إلى استكمال المعرفة، عن طريق التّصحيح والتوثيق والإجازة، خصوصا في مجال الفقه والحديث، وقد تجلى ذلك في البحث عن أمهات الكتب، والتقرب من العلماء والفقهاء، والجلوس إليهم في المجالس العلمية حيث تتسع دائرة الحوار.

إن هذا الجانب ذا الأسس الدينية يستحضر، بالضرورة، عند

الرحالة ثقافة أدبية مُمارَسَةً، ويتعلق الأمر بالشعر والنثر الفني والنقد... عما يستدعي محفزات وثوابت مركزية تشكل السمة البارزة لنصوص عدة في الأدب العربي أساسها دعوة المسلمين وأتباع الديانات الأخرى إلى ضرورة التسلح بالعلم إرتحالا، وتملك الثقافة الصحيحة؛ كما أن المغامرة الفردية للإستكشاف في ظروف اجتماعية وسياسية متوازنة عادة ماتدفع بالرحالة، وهم مستقرون نفسيا، إلى البحث عن نوافذ أخرى للإطلال على الذات والآخر... وهذا النوع يتيح للرحالة تطريز نصه بأسماء شيوخ وعلماء حادثهم واستمع إليهم.

هذه المعطيات التحفيزية تجعل الرحالة في خانتين: إما أن يكون ذا ثقافة موسوعية، ويسعى إلى إغناء الآخر بها، وصقلها عبر التثاقف والاحتكاك والتلاقُح، وجمع مؤلفات أخرى.

وإما أن الرحالة (وهو النوع النقيض) يفتقر إلى ثقافة مكتَملة ويطمح، بالتالي، إلى تطويرها وضبط معلوماته، لمَا للتتلمذ ومصاحبة العلماء من فضل في إكسابه المعرفة الصحيحة وأساليب النقاش ومنهجية الحوار والإقناع.

إنها محفزات عامة كانت وراء الرحلة في الأدب العربي، فضلا عن محفزات أخرى ترتبط بالظرف السياسي والإجتماعي والثقافي الذي ينطبع بالإنفتاح. وهذه العناصر الثلاثة تنعكس، بالتأكيد، على اتجاه ونوعية وطبيعة الرحلات العلمية والأدبية.

وهناك أيضا دوافع ذاتية - موضوعية ترسم الرغبة الفردية في

تحقيق هدف مادي أو نفسي، وهو ما ينطبع، حتما، في العمق الأدبي والعلمي للنص الرحلي.

وهكذا، يتضح أن هناك أربع نقط محورية لاستكمال فهم طبيعة هذه النوعية من النصوص، نوردها في الاستنتاج التالي:

أ - طابع الاختلاف والتعدد الذي يُغذّي النص الرحلي - العلمي والأدبي انطلاقا من حمله لصفة مُركبة بين شيئين يتكاملان ويؤسسان لثنائية طالما ظلت محط نقاش في التراث النقدي القديم والحديث. كما أن هذا النص يتحقق، عمليا، على مستوى داخلي (في إطار بلد الرحالة) وهو النادر، وأيضا على المستوى الخارجي - كما جرت العادة. وفي الحالتين هو استكشاف يتوقف على طبيعة وعي ومعرفة الرحالة الذي يخضع إلى صدمات تنتهي بالدهشة والإستيعاب المحقق للتلاقح أو التأثير المتبادل، أو من طرف واحد، أو النكوص والإنتقاء ابتعادا عن كل معرفة غيرية تخلخل البديهيات.

ب - غنى هذا النوع، يكمن في تشذره إلى مجالات غير محصورة أو مُقيدة كالجغرافيا والاجتماع وعلوم الطبيعة والأدب، في كونه يأتي طافحا بالطرائف والشعر والمحكيات والرسائل والخطب... وكلها عناصر تضفي على النّص الرحلي سمة الانفتاح وطابع المتعة والمعرفة وهما صفتان للرحلات عامة.

ج - انشداد هذا النوع وارتباطه بطبيعة المعطيات الثقافية والسياسية والاجتماعية للفضائين (المرسل

والمستقبل)، وأيضا طبيعة الرغبة الحافزة والاستعدادات النفسية والفكرية للرحالة.

د- يوجد شكل الرحلة العلمية - الأدبية في كل النصوص الرحلية عبر مستويين:

- مستوى بنية صُغرى داخل الرحلات باعتبار أن كل رحلة تؤرخ أيضا للافكار والثقافات عن طريق الحوار والحديث والإنصات والتأمل.

- مستوى بنية كبرى، وهي النصوص الرحلية الإستكشافية، والتي تعلن عن قصْدها الاستكشافي منذ البداية.

3 - رحلات النحن إلى الآخر: تبرز الأنا/النحن في علاقتها المباشرة بالغير/الآخر في هذا النوع الهجين، والذي يلخص وجود نص رحلي يتوفر على مقومات الرحلة بعناصرها الأدبية مع اختلافات يفرضها الموضوع. والأمر يتعلق بحمل خطاب النحن الرسمي، إلى جانب آراء ومعطيات الأنا عن الآخر، إلى الغير. وبالتالي فإن النصوص المدونة في هذا المجال تكشف عن جزئها المكتوب - الأساسي في هذه العملية، وهو خطاب النحن، وحمولة الأنا، أي ما هو ظاهر وباطن، ثابت ومتحرك في أفق تعديل المتحرك وتلقي الجواب عن الثابت.

وقد ارتبطت هذه النصوص، بدورها، بالوضع السياسي للبلد المرسل والبلد المستقبل، في حَالتيْ الإستقرار أو الإختلال. لهذا كثيرا مايتم اختيار العلماء والأدباء والاعيان المتمرسين لمهمة

السفارة، وماتقتضيه من حنكة في التفاوض والدقة في الملاحظة والبديهة. لأن الأمر، غالبا ما يتعلق بتحسين العلاقات، وإقناع الآخر بما يخدم مصالح النحن، وجمع معلومات كافية عن الغير. إنها مهام متفرعة الأبعاد تختلف أحيانا عن المهمات المحدودة بإيصال خطاب أو رسالة، أو التفاوض حول مسألة معينة.

والنصوص الرحلية العربية، في هذا السياق، قليلة لأن العديد من السفارات، نظرا لما تحتوي عليه من أسرار، لم يؤمر بكتابتها، أو أنها كتبت في شكل تقارير جافة تعكسها بعض النصوص المنشورة كرحلات ابن فضلان وأفوقاي وأبي دلف. وهي نصوص تطرح أسئلة عن طبيعة موقع الذات في مثل هذه النصوص باعتبارها وثائق تتعلق بسفارة حول علاقات بين بلدين، أو أحداث تجمعهما، أي لا مكان للذات، ولكن الأمر في النصوص الرحلية الموجودة يختلف، إذ تحضر فيه الذات كما لو أن الأمر يتعلق بسفارة الأنا لحسابها الخاص.

في عموم التفاصيل الموجودة عادة، لا يمكن الجزم بوجود معلومات سرية، ولكن الاعتقاد، في هذه الحالة، هوأن تدوين الرحلة السفارية هو اختيار الرحالة المؤهل أدبيا لإنجاز مهمته، أو بتوكيل غيره بتقييد ما يمليه عليه، تقييدا مباشرا أو صوغا. كما أن أمر الحاكم يجيء حالة مشجعة على ذلك.

وفي كل الحالات المرتبطة بالدوافع، وهو أمر قليل الأهمية، يبقى العنصر الملفت للإنتباه هو تذويت النص السفاري يشكل

كبير، وتحويل البنى التقريرية إلى تخييلات مفتوحة على سجلات أخرى وأوعاء الغير وأصواتهم وملامح تفكيرهم ؛ ففي "رسالة ابن فضلان" يقف الرحالة طويلا على هذه العناصر من منظور ذاتي بالتقاطه جوانب الاختلاف واللامألوف باعتبارها بدعا وعناصر سلبية في هذا الآخر.

ويمكن -بالتأكيد- تَلَمّس مثل هذه المنظورات أو نقيضها في رحلات سفارية أخرى تشي بمعطيات جديدة تبعا للوعي الذاتي عند الرحالة وصرح مقارناته، ولعل نص أفوقاي: "ناصر الدين على القوم الكافرين" حافل بسجلات لغوية هامة ؛ ذلك أن الرحالة لم يتأخر في إيراد ألفاظ عامية أو مترجمة أو أخرى أخضعها للنظام الصوتي والصرفي الإسباني على الطريقة الموريسكية.

في كل رحلة من هذا النوع السفاري يتقاطع خطان يتماسّان ويتفاعلان، هما الذاتي والموضوعي على محور الأنا والآخر، وضمنهما تعتمل حركات الثقافي بالسياسي بالرسمي وتختلف ممارسة وتدوينا ؛ ففي "ناصر الدين..." يصور أفوقاي لغة وعادات المسلمين الموركسيين بالأندلس ومحنتهم، كما يعرض لمناظراته مع المسيحيين واليهود بشيء من الحرية والإنفتاح ؛ فهو يجادل الآخر انطلاقا من خلفية دينية واعتبارات ذاتية يؤطرها السياسي والسوسيوثقافي، فيحاكم السلوك عن طريق القرآن والإنجيل والتوراة. أما ابن فضلان الذي يحتاج إلى ترجمان للتحاور فتجيء انتقاداته ومحاكمته للواقع عن طريق مشاهداته.

وفي هذا السياق تندرج نصوص أخرى قريبة من النص السفاري، وهي تلك التي يصاحب فيها الرحالة أميرا أو قائدا أو شخصية بارزة إلى مكان آخر لغرض من الأغراض، فيدوّن مشاهداته أثناء رحلة لم يختر توقيتها أو مكانها أو طريق سيرها، كما هو الشأن مع أحمد بن هطال، وابن الحاج النّميري، وابن الجيعان[27]، إذ يتضح مع كل هؤلاء كتابة نص سفاري بصيغة غير تلك التي قيّد بها ابن فضلان أو أبو دلف رحلتيهما.

II - الرحلة المتخيلة

يقترب الفيلسوف العربي "الكندي" من التخييل عبر مفردة أخرى اصطلح عليها بالتّوهم، وعرفه بأنه "الفانطاسيا" وهو قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها، ويقال الفانطاسيا هي التخيل وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها»[28].

هذا التعريف يقودنا إلى الحديث عن الرحلة المتخيلة التي لا تتأسس فعليا في الوجود الفيزيقي، أو تتطلب تجربة معيشة على المستوى الواقعي، وأخرى ذهنية تؤسس لعالم متخيل يجنح إلى صوغ أفكار وتأملات معينة تتماس مع المثالية والعديد من المقولات والتصورات الصوفية والفلسفية والدينية التي ترسم رحلة النفس في بحثها عن عالم آخر يكون بديلا عن الواقع، وصولا إلى المطلق واليقين والحقيقة والمعرفة الخالصة للتطهر.

لهذا تعتبر النصوص التخييلية رحلات استكشافية تقف فيها

الأنا مقابل صورتها (الباطن) عن طريق إسقاط ما هو مادي والالتفات نحو ما هو روحي، فارتبط هذا النوع من **التوهم** المدون في شكل رحلات بحقول الفلسفة والتصوف والأدب.
وقد تخصبت عن طريق التفاعل الثلاثي من جهة، ثم التفاعل، من جهة ثانية، مع النقاشات الدينية والمساجلات التي أفرزت مفاهيم وتصورات ذات قدرة على التحاور والتصادم والنمو. وأخيرا المشهد الثقافي - الفكري والسياسي الذي كان له دور مشهود في توجيه وتلوين التصورات التي ستتحول -إبداعيا- إلى أشكال أدبية وفنية، من بينها شكل الرحلة المتخيلة التي عرفت تراكما مهما في الأدب العربي وثراءً في التنوع داخل الشكل الواحد، بأساليب تراوحت بين فنية مرهفة وشبكة رمزية متماسكة وعميقة.
لم يكن هذا النوع طارئا، في فترة معينة، أو حكرا على بيئة أو شعب معينين، وإنما وجد منذ القديم بدءا من جمهورية افلاطون إلى ابن طفيل والوهراني وابن شهيد والمُحاسبي وابن عربي والمعري؛ كما عرفت في الآداب الأوربية وغيرها انتشارا سمّي بأسماء مختلفة. فبعد الكوميديا الإلهية لدانتي جاءت نصوص اليوتوبيا، ثم القصص الفلسفي، والخيال العلمي...
وتبقى السّرود الرحلية التخيلية في الأدب العربي إرثا متعدد المنطلقات والابعاد، غنيا بالمعطيات التي تفسح للتأويل والقراءات منافذ عدة، الشيء الذي يلزم، بدءا، بتحديد وتصنيف هذا النوع حتى تتبيّن آفاقه.

في مستوى أول هناك نوعان من الرحلات المتخيلة وجدًا في الأدب العربي ويَستندان في تغايرهما إلى مكون الفضاء أساسًا، ثم مكون الزمن، إضافة إلى عناصر أخرى حيث توجد رحلات دنيوية وأخرى أخروية تتخلّق عن طريق منام/حلم أو حكاية للإتعاظ، أو تخييل يوهم بواقعية الرحلة، وهو تشكيل يوجد في النوعين معا.

1 - رحلات دنيوية : الرحلات الدنيوية هي النصوص الرحلية التي يَتم رسم أحداثها ووقائعها في الدنيا داخل فضاء يكون معروفا أو مرموزا إليه في العالم الواقعي الأرضي في الأزمنة الثلاثة ؛ بحيث ينصبّ التركيز في الرحلات الدنيوية الزمنية (في الماضي والحاضر) على مكون الزمن باعتباره البؤرة التي تحرك النص الرحلي في إطار تقابل المتناقضات، وإضاءة منطقة الحلم/المثال الذي تتحقق فيه القيم المفتوحة، وتسمو الأخلاق وتسود العدالة . . وكلها تقديرات نابعة من الحلم المثالي بواقع آخر يُطهّر الحاضر الفاسد. أما الرحلات الدنيوية ذات الزمن المستقبلي فإنها تقوم على تخيّل الأحداث في المستقبل داخل إطار إبراز عناصر معينة من الحياة المغايرة لحياة الراهن على مستوى التقدم الحضاري أو الإنتكاس ؛ وفي الحالتين يصبح هذا النوع من النصوص الرحلية المُزمّنَة في الاستقبال ناقوس خطر، وقد سميت بشكل عام بالخيال العلمي. ولا يمكن -بأي حال- المجازفة ونعت النص الرحلي في الأدب العربي بهذه التسمية، لأن الرحلات الدنيوية التي تعاملت مع الزمن الإستقبالي بهذا الوعي غير موجودة

إلا على مستوى التخيل بالنسبة للعالم الأخروي. لكن هذا الوعي الذي له شروطه المركبة عرف بوادره الأولى في بعض النصوص السردية العربية مع توفيق الحكيم، موسى صبري، طالب عمران، فتحي غانم، نهاد شريف، أحمد رائف، طالب الخفاجي، يوسف عز الدين عيسى...

إن النص الرحلي الدنيوي في التراث العربي - السردي وجد داخل حقول متقاربة، لم تكن ثابتة بل متفاعلة في إطار صراع الافكار والتصورات. لهذا فقد جاء مستندا على خلفيات دينية واجتماعية وسياسية، وأخرى صوفية - فلسفية أو فنية. فصدمات الحاضر والوعي به أفرزت ثنائيات تتحكم في الطبيعة والإنسان: الخير والشر، الفساد والصلاح ... فكان لابد من رسم الأحلام، وانتقاد الحاضر مع التركيز على القيم والحكمة والعدل.

وتحديد فضاء متعين أو لا متعين هو لغاية التعميم، مع التنويع في شخصية الرحالة الانسان، عارفا أو جاهلا، فكلاهما يبحث للكشف والوصول إلى اليقين.

كما تجيء شخصية الرحالة حيوانا أو طائرا أو ما شابه ذلك في رحلات يدونها الفلاسفة أو الشعراء أو المتصوفة، للرمز إلى معادلات في الواقع وفي دواخلهم الروحية؛ فإذا كانت "الرحلات الواقعية" تهدف إلى استكشاف الواقع العياني بعاداته وتقاليده فإن الرحلة المتخيلة تسعى، بدورها، إلى استكشاف وضعية الروح والباطن الإنساني عبر تأملات عميقة.

ففي منطق الطير لفريد الدين العطار[29] ليست هناك بداية أو نهاية للزمن . . لأنها تحكي عن مائة ألف قرن هي زمن رحلة جماعة الطير إلى ملكها السيمرغ بحثا عن الخلاص واليقين والإطمئنان . وهناك رحلات أخرى في نفس السياق للإمام الغزالي وابن سينا حول "رسالة الطير" من منظور فلسفي - ديني تصوفي .

2- رحلات أخروية : تضم الرحلات إلى الآخرة عوالم تخييلية مرتبطة بجنوح نحو رسم عوالم الغيب، وتخيل وقائع يوم القيامة وتصوير مايحدث في الجنة والجحيم بأسلوب ترهيبي وترغيبي، وهذا ما قام به العديد من الفقهاء في إطار ماسمي بأدب القيامة. ولعل "كتاب التوهم" للمحاسبي يبقى النص الذي يمكن اعتباره أنضج من غيره من النصوص التي تناولت الآخرة. أما الجانب الآخر من النصوص التي تناولت الآخرة ارتحالا تخيّليا إليها فقد اختارت تيمة مغايرة تميزها عن كل ماكتب، وهي تخيل مايقع يوم الآخرة من محاكمات للشعراء والأدباء، وهذا ما نجده عند أبي العلاء المعري في رده على رسالة ابن القارح[30].

إن خَلفيَّة المحاسبي[31] ومن سار على دربه تحكمها نوازع دينية محضة مشدودة إلى فكر إصلاحي يبغي تقويم الناس وهدايتهم عن طريق ترهيبهم بتصوير يوم الآخرة.

أما خلفية المعري في رسالته فهي أدبية تتوخى تخيل قسم من الأدباء في الجنة والقسم الآخر في النار مع إيراد شواهد وحكايات تبرر وجودهم.

يشيد المحاسبي نص التّوهم على محاسبة النفس، فيقوم بتخيل المراحل التي تأتي بعد الموت: وهي القبر والحشر ثم الصراط فالمرور إلى الجنة ونعيمها، أو إلى جهنم وعذابها. والمحاسبي في نصه هذا، كما يقول أحمد أمين: «لم يقتصر على ماورد من الأخبار في الخوف والرجاء كما فعل غيره، بل استعمل توهمه، وبعبارة أخرى خياله في وصف شعور أهل الجنة وأهل النار وما يلقون من سعادة وشقاء وعذاب، وقد أسلس لخياله القياد فتخيل ما تخيل»(32).

والحقيقة أن المحاسبي لم يلجأ إلى أسلوب الإيهام والكتابة بطريقة وثوقية تجعل كل الاخبار الواردة وكأنها حقائق ثابتة لاريب في مجيئها، بل يؤسس لكتابة منهجية مُغايرة لما كتب في هذا المضمار من طرف الفقهاء والمتصوفة، وذلك لأنه يبني كل نصه على التوهم، فلا تخلو بداية جملة تجدد المعنى -في الأعم- من كلمة (تَوَهّم)، مع عرض كافة الإحتمالات والإختيارات التي يمكن أن تكون، وهو ما يدعو إلى الحديث عن خطاب التوهم والمحتمل، وعن رحلات متخيلة متعددة في آن واحد.

« ... فتوهم جوابك باليقين أو بالتحيّر أو بالتلذذ والشك. وتوهم إقبالها عليك إن ثبتك الله عز وجل بالسرور وضربهما بأرجلهما جوانب قبرك بانفراج القبر عن النار بضعفك. ثم توهم وهي تتأجج بحريقها. . »(33).

ويستمرّ المحاسبي بنفس الأسلوب والنهج مشيّدا بذلك صورة مشدودة إلى خطابيْ الترهيب والترغيب، اللذين يتضمنان

إشباعا بالإحتمال في التوهم الذي يعطي للخطابين فرصة التناوب على وصف عالمين نقيضين كل التناقض.

أما "رسالة الغفران" فهي نص تخيلي يتأسس على مراسلة بين المعري وابن القارح، وهو نص يجنح إلى أسلوب طريف في تخيل الأدباء والشعراء في الآخرة. وبقدر ما تزخر رسالة الغفران بهذا التوهم فإنها نص أدبي يحمل العديد من المعارف التي يؤكدها أو يدحضها، فتجيء "رسالته" نصا يرتحل بالقارئ -كما في كتاب التوهم- إلى عوالم أخروية يستعيد خلالها وقائع وأحلاما تستند إلى نصوص شعرية مفسرة، أو تخيلات حكائية موثقة بالإبداع.

تبني النصوص الرحلية المتخيلة عالما خصبا ومتنوعا يقوم على نسيج نصي ذي تلاوين تمهد لبناء أفكار، أو تشكيل تأملات تتخذ أشكالا متعددة للتعبير، منها الحلم والجنوح إلى الماضي أو المستقبل من منطلقات مذهبية عقائدية (المتصوفة أو الفلاسفة) أو فنية أدبية (الأدباء أو الشعراء).

ويتم التركيز في هذه الرحلات على عنصرين مكونين لصياغة الأفكار هما الفضاء والزمن مع التنويع في أساليب التناول الفني للمعالجة، وأيضا في طرق السرد وزواياه، ومدونات الحفز التعجيبي عند كل كاتب على حدة.

وتبقى كل رحلة متخيلة جزءا من نصوص الرحلة عموما، يَسمُها طابع البحث عن الأنا في الآخر والغير، والبحث عن التطهر والخلاص للوصول الى بديل هو يقين ما استحال وجوده في الواقع العيني، فتم طلبه واللجوء إليه في الحلم والتوهم.

إحالات

1- العبدري : **رحلة العبدري المسماة "الرحلة المغربية"**، الرباط، جامعة محمد الخامس، سلسلة الرحلات 4، حجازية 1، 1968، ص280 [حققه وقدم له وعلق عليه محمد الفاسي]:
«... وهذه قصيدة نظمتها في الرحلة، رأيت، أن أختم بها هذا التقييد مستعينا بالله على ذلك».

2- حسين نصار : **أدب الرحلة**، القاهرة، مكتبة لبنان ؛ لونجمان، ط1، 1991 ص. ص101-102.

3- كراتشكوفسكي : **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، بيروت، لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1987 [نقله عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم] للمزيد من التفصيل انظر : ص. ص505، 506.

4- ابن فضلان : **رسالة ابن فضلان**، بيروت، لبنان، مكتبة الثقافة العالمية، ط2، 1987، [تحقيق وتعليق وتقديم: سامي الدهان] ص40 [من كلام المحقق].

5- كراتشكوفسكي، ص202.

6- نفس المرجع السابق، ص157.

7- كراتشكوفسكي، ص 157.

8- كراتشكوفشكي مرجع سابق : ص846.

9- محمد السيد غلاب : **الجغرافيون المسلمون ودورهم في تطوير الفكر الجغرافي**، ص139 [مقال ضمن] مؤلف جماعي : بحوث المؤتمر الجغرافي الإسلامي الأول، المجلد الثالث، تحت إشراف ادارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1984.

10- شاكر خصباك : **في الجغرافية العربية**، بيروت، لبنان، دار الحداثة، ط1، 1988، ص182.

11- محمد رشيد الفيل : **أثر التجارة في تطوير المعرفة**

الجغرافية عند العرب، [مقال ضمن] (م.س) ص.ص 443-444.

12- عبد الله التجاني : **رحلة التجاني**، ليبيا، تونس، الدار العربية للكتاب، 1981 ص.ص (ح-ط)، [قدم لها : حسني عبد الوهاب].

13- حسين مؤنس : **تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس**، مدريد، اسبانيا، المنظمة العربية للثقافة والعلوم، ط2، 1986، ص.ص10-11.

14- ابن عثمان المكناسي : **الإكسير في فكاك الأسير**، الرباط، المغرب، المركز الجامعي للبحث العلمي، سلسلة الرحلات1، سفارية1، 1965 :

- يورد محمد الفاسي ثلاثة احتمالات أولية عن كيفية تقسيم الرحلة، سواء بالترتيب حسب العصور أو النواحي التي قصدتها أو بحسب الرحلات البرية والبحرية، أما الأنواع كما حصرها فهي : «الحجازية، السياحية، الرسمية، الدراسية، الأثرية، الاستكشافية، الزيارية، السياسية، العلمية، المقامية، الدليلية، الخيالية، الفهرسية، العامة، السفارية» ص.ص: ح.د.ذ.

ومن جهة أخرى سنجد من يورد أربعين نوعا -تقريبا- : انظر تقديم محمد ابن شقرون في تحقيقه: ابن الحاج النميري (ق8هـ) : **فيض العباب** وإفاضة قدح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب : (دون معلومات مرجعية) دراسة وإعداد : محمد ابن شقرون.

فيما تحول غيرهما من الباحثين إلى تصنيفات عامة ومعروفة. انظر :

- أحمد الكردودي : **التحفة السنية للحضرة الحسنية بالمملكة الاصبنيولية**، الرباط المطبعة الملكية 1963 [في التصدير، ص5: الحجازي، السياحي، العلمي، السفاري].

- إسماعيل العربي : **تاريخ الرحلة والإستكشاف في البر والبحر** ؛ الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، ص.ص: 6-7 [الرحلات الاستكشافية، المغامرة، الحجية].

- محـمـد محـمـدين (تصنيف) : **التراث الجغرافي الإسلامي**، الرباط، دار العلوم للطباعـة والنشـر، ط2، 1984، ص. ص141-146 [الحجية، العلمية، الإدارية والسياسية، التجارية].
- شـوقي ضـيـف : **الرحلات**، القـاهرة، دار المعـرف، ط3-1979، [رحلات جغرافية، بحرية، برية، رحلات الأمم والبلدان].
- **المؤتمر الجغرافي** الإسلامي الأول [م. س] انظر المقال ضمنه : محـمـد رشـيد الفـيل : **أثر التـجـارة والرحلة في تطوير المـعـرفـة** الجـغـرافيـة عند العرب ص441، [الحـجيـة، العلـميـة، التـجـارية، الرسولية، المغامرة].
15- استفدنا في هذا الصدد من كتاب :
- Mary-Louise Pratt. **Imprerial eyes** Travel wrinting and transculturation, Routledge, London, 1992
16- حسين نصار : مرجع سابق، ص20.
17- نفس المرجع والصفحة.
18- كراتشكوفسكي، ص284.
19- نفس المرجع السابق، ص158، حسين مؤنس، ص10.
20- رحلة العبدري، ص7.
21- نفس المرجع والصفحة.
22- ابن قنفـد : **أنس الفقير وعـز الحقير**، الرباط، منشورات المركز الاجـتـمـاعي للبـحث العلمي، سلسلة الرحـلات2، زيارية1، 1965 [اعتنى بنشره وتصحيحه : محمد الفاسي، ادولف فور] ص2.
23- كـارل سـميت : **أدب السـفر عند هنري جيـمس وأثره في فنه** [ضمن مجلة] الثقافة الأجنبية، محور أدب الرحلات، بغداد، العراق، السنة 9، العدد 3 1989، ص90، [ترجمة يؤئيل يوسف عزيز].
24- جان جوليس نورتيش : الشغف بالترحال [ترجمة سمير عبد الرحيم] ص69، نفس المرجع السابق.
25- ابن عـثـمـان المكناسي : **الإكسير**، (م. س)، الصـفـحـة "دال" من التقديم.
26- انظر : ابن قنفد : مرجع سابق.

وأيضا : الهروي (ت611هـ، 1214م) الملقب بالسائح الهروي، له كتاب رحلي بعنوان : **الإشارات في معرفة الزيارات**، عنيت بنشره وتحقيقه جانيت سورديل طومين، منشورات المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية، 1953، [ضمن : شاكر خصباك : **في الجغرافية العربية**، مرجع سابق، يرد فيه نقلا عن الهروي] :

«أما بعد فإنه سألني بعض الإخوان الصالحين والخلان الناصحين أن أذكر له مازُرته من الزيارات وماشاهدته من العجائب» ص228.

27- انظر : - أحمد بن هطال التلمساني : **رحلة محمد الكبير** (باي الغرب الجزائري) إلى الجنوب الصحرواي الجزائري، القاهرة، مصر، عالم الكتب، ط1، 1969 [تحقيق : محمد بن عبد الكريم].

- ابن الحاج النميري : **فيض العباب** وإفاضة قداح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، (دون معلومات مرجعية) دراسة وإعداد محمد بن شقرون.

- ابن الجيعان : **القول المستظرف** في سفر مولانا الملك الأشرف أو رحلة قايتباي إلى بلاد الشام 1477م، ليبيا، منشورات جروس، ط1، 1984، [تحقيق عبد السلام تدمري].

28- انظر : عاطف جودة نصر : **الخيال : مفهوماته ووظائفه**. مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1984.

29- فريد الدين العطار النيسابوري : **منطق الطير**، بيروت، لبنان، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1984 [دراسة وترجمة : بديع محمد جمعة].

30- أبو العلاء المعري : **رسالة الغفران**، بيروت، الشركة اللبنانية للكتاب، د.ت، [تحقيق فوزي عطوي].

31- الحارث المحاسبي (ق3هـ) : **كتاب التّوهم**، حلب، دار الوعي.

32- نفس المرجع السابق [ورد الاستشهاد في التقديم، ص : واو].

33- المحاسبي : التوهم، م.س. ص3.

القسم الثاني

آليات الكتابة في النص الرحلي



الفصل الأول

عتبات النص الرحلي

تستمد الرحلة سرديتها من عناصرها التكوينية ومن تلاقيها مع نصوص أخرى، بالإضافة إلى أنها تتضمن النص، وخارج النص أو النص الرئيسي (المتن)، ثم النص الموازي (Paratexte) الذي يتمم ويضيء ويفسر ويوجه ؛ بحيث يستلهم النص الرحلي عتباته من خلال تقاطعه مع شكلين في آن واحد : التقاطع الأول مع النص السردي (السير، المقامات، الحكاية الشعبية ...) وذلك حين اختيار العنوان وبداية الحكي ؛ أما التقاطع الثاني مع كتب التاريخ والجغرافيا في تأطير النص فيحدث حين يتم تقديم الدوافع والأسباب، وهو ما تفتقر إليه بعض النصوص السردية التخييلية.

وضمن هذا الإستلهام المزدوج تبرز مسألة تأريخ الرحلة بين قطبي الانتماء للتخييل وللقاعدة المرجعية الواقعية، باعتبار أن

النص الموازي هو عتبة لفهم آليات أخرى في الكتابة له جسور وشرايين متصلة بالنص/المتن، وبالوعي النقدي عند القدماء كما يحدد ذلك المقريزي وهو يتحدث عن الرؤوس الثمانية الضرورية لكل كتابة: «اعلم أن عادة القدماء من المعلمين قد جرت أن يأتوا بالرؤوس الثمانية قبل افتتاح كل كتاب وهي الغرض والعنوان والمنفعة والمرتبة وصحة الكتاب ومن أي صناعة هو وكم فيه من إجراء وأي أنحاء التعاليم المستعملة فيه»(*).

عناصر ثلاثة في سياق العتبات إذن، هي العنوان والمقدمة والبداية. وباعتبارها علاماتٍ ومسارات ومشاهد لتفكيك بنية موازية للنص الرحلي وتشغل فضاءً مرآتيا. وإذا كانت العتبة الأولى هي علامة تختزل دلالات النص، وتحيل على جنسه، فإن المقدمة تكون أشد ارتباطا بالنص باعتبارها بيانا يوضح خلفيات الرحلة، وبعض الاشياء التي لا يبوح بها النص.

أما البداية، وهي الجملة الأولى في النص الرحلي، فرغم ارتباطها العضوي بالنص، يمكن المجازفة بالقول إنها عتبة لكونها مدخل ونقطة بدء الحكي وذات تأثير كبير على السرد في باقي النص.

إن عتبات النص الرحلي كونها علامات ومفاتيح ... فهي جمل سردية متعلقة أساسا بالبنية الدلالية للمتن، تؤسس لمعانيه وتبحث فيها، وهي أيضا مرآة أو مرايا ثلاث متجاورة توجه المتلقي وتقوده إلى خيالات الواقع.

1 - **العنوان [1] في السرد** : يتخذ "العنوان" في أي مؤلف وضعية أولى ضمن النص الموازي مُشكّلا ضرورة أساسية و«ضرورة كتابية»[2]، انطلاقا من أهمية تسمية المؤلف وتمييزه بعلامة لغوية عن غيره من المؤلفات، حتى أن كل نص -بتعبير ليو هوك- يحمل علامته التي لا تمحي[3] ضمن استطيقا الشكل الذي ينتمي إليه، وقوانين العصر، فيتشرب آثار نصوص أخرى (من نفس جنسه وغير جنسه) كما يؤسس مظهرا ووضعية خاصة به .

وإذا كانت مسألة العنوان تزداد أهميتها في الدراسات التي تنطلق من تحليلات النص الموازي فإن البحث في العنوان من خلال المحور التاريخي يشيّد رؤية مكملة، لأن كل نص مكتوب، كان يحمل عنوانه، سواء في القصائد الشعرية والمقتطفة من جملة شعرية أو مقطع معين عنوانا لها، أو في النصوص النثرية أو آيات القرآن الكريم، بمعنى أن الوعي بالكتابة كان مقترنا بحركة أخرى يمكن تسميتها بالوعي التنظيمي (حركة تنظيمية). وقد تجلى في وضع علامة مميزة درءا لكل التباس مع نصوص أخرى[4]. ويندرج العنوان في النص الرحلي ضمن عناوين السرود القديمة ؛ فكل دراسة للمتن الرحلي أو غيره لابد أن تنطلق من العنوان، لما له من أولوية على كافة العناصر المكونة الأخرى[5]، وباعتباره العتبة الأولى التي تحاور المتلقي وتشير إلى جنس المؤلف[6]، خصوصا وأن عنونة كل شكل تعبيري تشكل مدونة تضمر بوحا بجنس ذلك الشكل، كما

تؤسس عينا ذات شبكة مرتبطة بكل أسرار النص وعلاماته، تختزن مقصدية المؤلف ونواياه ثم وعيه الأجناسي، ومدى إدراكه للكتابة التي حررها، كما تضمر نداء للقارئ[7] ومرشداً له في آن.

في «رسالة ابن فضلان» تتحدد مقصدية المؤلف الذي سجل مجموع التفاصيل الكبرى لرحلته عند الصقالبة تسجيلا ينبئ بأنها رسالة وتقرير رسمي لمهمة رسمية. والأكيد أن مفهوم الرسالة الذي كان قريبا من التعبير عن الرحلة وتقييداتها يرسم في ذهن المؤلف إطارا وشكلا أدبيين يتضمنان الحديث عن قضايا ومعارف من مرسل إلى مرسل إليه.

يُشكل العنوان، إذن، شبكة متجذرة في قطبين: الأول لغوي يجسده النص ودلالاته، والثاني نفسي تأويلي للمؤلف. كما يشكل خطابا مكثفا في جملة سردية مؤطرة للنص السردي، هي نقطة البدء بالنسبة لمسار السرد.

ومن خلال هذه الأهمية يؤسس العنوان الرحلي خصوصياته وقوانينه عبر مكوناته البنيوية الكاشفة عن طبيعة بنائه، مثل علامة سردية، وتمظهراته ضمن سياقات ومستويات غير قارة.

2- **أشكال وأنواع:** ينفتح العنوان الرحلي على مجموعة من الخصائص الضابطة التي تَرسم هويته وتؤكد احتكام النص وموازياته لقوانين ومكونات ساهمت في تشكله، وقد ساهم السرد العربي القديم في توجيه التفكير إلى أسلوب خاص في

العنونة[8] يخضع إلى الثابت والمتغير، حيث يقود البحث في الخصوصيات إلى رصد أربع حركات تحكم العنوان الرحلي :

2-1- الحركة الأولى، وتمثلها نصوص عنونت باسم «رحلة» مضافًا إليها اسم صاحبها، أو الجهة المتجه نحوها، أو نوعية تلك الرحلة وصفتها.

وفي هذا السياق يلجأ الناشر والباحث إلى هذه العناوين نظرا لمباشرتها وخفتها في النطق والتداول، فعنوان مثل «تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار» لابن بطوطة يتحول إلى «رحلة ابن بطوطة» على سبيل الإختصار والتواصل. أما ماتعلق من نصوص وضعت عناوينها أصلا بهذا الشكل فذلك بقصد تبئير المؤلف، وتخصيص رحلته، حتى لا تلتبس مع نصوص أخرى ذات المنطلق نفسه وأيضا لأن إحدى وظائف العنوان هي «تسهيل القراءة وتهييء القارئ للنص الذي يعيّنه العنوان»[9]. وغالبا ما يلجأ الناشر إلى مثل هذه العناوين المختزلة والمباشرة عوض العنوان الأصلي المعقد، وذلك بنسبة الرحلة إلى أصحابها الذين سافروا ودوّنوا زيارتهم الحجية المفردة والوحيدة أو رحلاتهم المتعددة.

هناك أيضا اسم الرحلة والصفة المحددة لها، والمشكّلة لمقول يتغيى الرحالة من خلاله وسم مؤلفه به، وتوجيه القارئ إليه، وتحقيق معنى قبل القراءة. وتقترن هذه العناوين عادة برحلات زيارية إلى أماكن مقدسة أو أضرحة أولياء بقصد التبرك أو الإستشفاء. كما تكون أيضا إلى الحج، شأن عناوين الرحلات

التالية : الرحلة المقدسة لمحمد بن محمد الدلائي الفاسي (1099هـ) والرحلة الشافية لابي العياشي الدرعي (1144هـ) والرحلة الكبرى لمحمد بن عبد السلام الناصري (1196هـ) والرحلة المباركة لأحمد بن الحسن (1310هـ). . وغيرها من النصوص التي تحتوي على الإغراء، والتطمين النفسي.

ومن العناوين المتداولة ارتباط اسم الرحلة بالمكان، سواء المنتقلة منه أو المتوجهة نحوه، وهوعنوان مكاني، فرحلة العبدري توحي بأنها رحلة داخل المغرب، والتأويل أنها رحلة مغربي إلى الحج، مرورا بعدة مناطق إسلامية، فأسماها «بالرحلة المغربية»، وكأنه يتوجه بخطابها -عبر العنوان- إلى غير أهل المغرب ؛ أما رحلة عبد الغني النابلسي : «الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز» فإنها واضحة، لكونها تؤطر اتجاه السفر، شأن رحلات على غرار : رحلة إلى انجلترا (1320هـ) لمحمد الغسال والرحلة إلى باريس (1262هـ) لمحمد بن عبد الله الصفار، ورحلة إلى المشرق لأحمد الشيخ الهلالي (1175هـ).

هذا النوع من الرحلات يقترن بنوع آخر من نصوص رحلية تشير إلى النوع مباشرة، كالعديد من النصوص المعنونة بالرحلة الحجازية، أو الرحلة السفارية، أو رحلات تجمع بين الصفة والمكان مثل رحلة أبي الجمّال محمد الطاهر : الرحلة الإبريزية إلى الديار الباريسية (1276).

عموما، في هذه الحركة الأولى من العناوين، والتي تحمل تجنسها من اقتران العنوان بكلمة «الرحلة»، تشكل جزء كبير من عناوين النصوص سواء الموضوعة من طرف الرحالة أو الناسخ من جهة أو من طرف الناشر والقراء من جهة أخرى.

كما تعددت في هذا الصدد، التراكيب التي تدل على غنى التبئيرات المقصودة:

اللازمة التجنسية	الشيء المبأر
رحلة	اسم المؤلف/ الرحالة
	صفة الرحلة
	اسم المكان (المنطق أو الهدف)
	الصفة والمكان
	النوع

بالإضافة إلى متغيرات أخرى تجليها نصوص مفردة. وتداخُل كل هذه العناصر المبأرة في النص الواحد وتفاعلها، بصفتها عناصر أساسية ضمن مكونات الرحلة باعتبار العنوان، يشكل معرفة أولية تُوجه وترشد نحو معرفة قائمة في النص.

2-2- الحركة الثانية، وتسم عناوين بعض الرحلات التي تصدرتها مفردة «الرسالة»، خصوصا في النصوص الأولى مثل: «الرسالة الثانية» لأبي دلف «ورسالة ابن فضلان» لأحمد ابن

فـضـلان . ولعل ذلك راجع إلى عـدم انتـشـار جنس الرحلة وقتذاك ، وأيضا لتداخل الأشكال الأدبية ، وذيوع أدب الرسائل الذي يتضمن أخبارا بوقائع بين متكلم وقارئ تباعدا في المكان . بالإضافة إلى أن الرسالة تتضمن خطابا انتقاليا من مرسل إلى مرسل إليه، بمعنى أن العنوان هو أصلا رسالة وجسر بين عالمي الحقيقة والنص[10] .

يحيل مفهوم الرسالة أيضا على التقرير ، كما تكشف عن ذلك «رسالة ابن فضلان» ، فهي تصف رحلة رسمية في شكل تقرير وخطاب، تتناول خطوات المهمة التي تكلف بها الرحالة - الراوي . وإذا كان هذا هو المعنى الذي يمكن استشفافه من خلال نصين مشهورين فإن نقيضه ، في مستوى آخر ، تبوح به رحلات متخيلة ، كرسالة ابن القارح ورسالة الغفران للمعري حيث تنبني عوالم الرحلة في الغيب الذي يبدو مألوفا في العملية السردية ، كما تقدم تقريرا عن مدى مقدرة المخيلة في إنجاز وقائع عجيبة .

3-2- الحركة الثالثة ، وهي صفة «التحفة» المتداولة في عناوين رحلية شتى تعكس جنس النص ، كما تحيل على دلالات متعددة يحبل بها هذا النص ؛ فمفردة «التحفة» ترد في عناوين مؤلفات غير رحلية ، لكنها ضمن الرحلات بشكل كبير . ومردّ هذا أن فاعلية العنوان الذي وضعه ابن بطوطة لنصه كان تأثيره فاعلا في حقول ومعارف أخرى وامتدت في الرحلة كما توضح ذلك العناوين المسرودة تحت اسم «تحفة» في (كشف

الظنون)[11]، وتجلّيها في الأدب والرحلة والفقه والاسماء والحساب والحكم والامثال والنحو والتفسير والقراءات والتاريخ والتصوف...

وفي كل العناوين البادئة باسم "التحفة"، سواء المدرجة في كشف الظنون أو في المعاجم الأخرى، تظل المرجعية محيلة على المعنى العام للإتحاف والإمتاع. من ثم، فإن المفردة تحمل معناها الأولي، وكلما اقترن هذا المعنى بلفظة أخرى في سياق التركيب إلا وتضاعف المعنى وتجدد؛ فالإتحاف في عنوان نص ابن بطوطة يرتبط بالمُشاهد باعتباره فاعلا، وبالمشاهدات التي ستتحفه بالغريب والعجيب وغيرهما. وهذه الملاحظة الأخيرة، تتعمم على جل النصوص ذات العنوان المحيل على مايفيد الإتحاف بشكل صريح كما هو الأمر عند ابن بطوطة، أو بشكل ضمني كما هو الأمر عند العمراوي والكردودي.

إن الإتحاف وهو تسلية للنفس لابد له من الاقتران بحكي يتجاوز التقرير والإخبار الجافين إلى الامتاع والتعجيب إغراءً للمتلقي وإلغاءً للحدود الوهمية بين الخيالي والواقعي..

4-2- الحركة الرابعة، وتتمثل في اختيار المؤلفين لعناوين بعيدة عن الاختيارات الثلاثة المشهورة (الرحلة، الرسالة، التحفة)، وذلك باللجوء إلى مفردات قريبة من معنى الرحلة، أو مرادفات يفهم منها -عبر القرائن- ما يفيد السفر، كعنوان نص ابن جبير «تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار»، حيث تزدكل

الكلمات تقريبا لتحيل على جنس الرحلة. أما عنوان ابن رُشَيد الفهري «ملء العيبة بما جُمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى مكة وطيبة»، أو رحلة ابن مليح السراج «أنس الساري والسارب من أقطار المغارب»، فإن مفرداتها تشكل قرائن بينة تفيد الرحلة.

وقريبا من هذه النوعية وجدت عناوين أخرى من قبيل: «ناصر الدين على القوم الكافرين» لأفوقاي، وهي لا تحمل إشارة صريحة إلى كون الكتاب نص رحلي، وإنما يلتقي مع عناوين عامة تتحدث عن الموضوع الذي يلمح إليه العنوان مباشرة.

وهكذا، فإن خصوصية عناوين الرحلات، في الأعم، يتجلى في اعتمادها على العناوين الحاملة لقرائن جنس النص، وهو مايحيل على مرجعية العنوان الرحلي المؤطرة في مرجعيتين اثنتين: **الأولى** يستمدها من جنس الرحلة والتناص بين النصوص، وما تتبادله من تأثير على مستوى الشكل الفني. ومن مرجعية **ثانية** في النسق الثقافي العام الذي ساهم في توجيه العناوين إلى ما كانت عليه.

3- **الخصائص والقوانين:** تندرج هذه العناوين بخصائصها ضمن أقسام ذات مستويين، وذلك على غرار العنوان العربي القديم.

عناوين صغرى وبسيطة وهي ما تَكَوَّنَ من كلمتين، كالرحلة المغربية للعبدري أو «ترتيب الرحلة» للمعافري. وهي مرحلة تعبر عن الوعي بأهمية العنوان البسيط، على عكس ما قرره م. عويس

في قوله : «إن العنوان في مراحل النشأة الأولى كان بسيطا، ثم أخذ في تجاوز البساطة الإجتماعية بعد انتشار المدونات والإتساع في التصنيف في العلوم والفنون والآداب»[12].

ففي كل مرحلة كانت العناوين تتراوح بين البسيط والمركب، وليس التطور هو الذي دعا إلى التركيب، وإنما الرغبة في إعطاء عنوان مضموني مسجع ومكتمل على غرار العناوين الأدبية. ثم إن العناوين البسيطة والصغرى كانت أكثر ذيوعا، بل إن العديد من النصوص ذات العنوانين الكبير والمركب لجأ أصحابها، أو القراء، إلى اختصارها، مثلما وقع مع نص ابن بطوطة الذي يُشار إليه برحلة ابن بطوطة حينا، وبالتحفة حينا آخر.

ومن مميزات العنوان التقليدي وقوانينه الطول والمضمونية والتسجيع، وهي عناصر كانت لها شروطها التاريخية والثقافية؛ ذلك أن خضور المضمون والسجع في العنوان يستدعي -ضرورة- عنصر الطول، من أجل الوضوح والإغراء، واستيعابا لاتساع مضمون الكتاب وقد «أصبح يدور في أكثر من مضمون في عنوان واحد حتى يكون العنوان دالا على ماعنون»[13]. ففي عنوان نص ابن بطوطة : «تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الاسفار»، والمتكون من ست كلمات، تشكل فيها الكلمة البداية النولّ الذي يقف على دعامتين هما : الغرائب والعجائب، ثم الشخص "الناظر" المتوجه إليه بهذا النسيج السردي، فضلا عن جرْس الجمل الثلاث المسجعة على حرف الراء. والشيء نفسه

في جُملتي عنوان رحلة ابن جبير : «تذكرة بالإخبار عن اتفاقات الأسفار» ، حيث المضمون هو التذكير بمعلومات إخبارية معلومة ومجهولة (تاريخ وجغرافيا) تتمثل في مشاهدات السارد أما الشطر الثاني فهو يماثل كلمة الاخبار في الجمع ومزج مضمونها الذي هو حول اتفاقات الاسفار ، أي أن النص هو عبارة عن مجموعة من الاسفار يقع التذكير بأخبارها . على أن مثل هذا العنوان يمتح مفرداته بدقة شديدة ، حتى أن كل مفردة لها مدلولها المرجعي في الفقه أو الإجتماع أو الأدب (تذكرة . الخبر . اتفاقات . السفر) .

وترد للعنوان ، أيضا ، بنية معقدة نتيجة إيراد مجموعة من المفردات في سياق تركيبي طويل واختياري كما هو الشأن في نص رحلة ابن أبي محلي : «الإصليت الخريت» إذ يشير إلى عنوان رحلته قائلا : «قد سميتها عذراء الوسائل ، وهودج الرسائل ، في مرج الأرج ، ونفحة الفرج ، إلى سادة مصر وقادة العصر أو اصليت الخريت في قطع بلعوم العفريت النفريت»[14] .

إن العنوان في الرحلة هو علامة إخبارية تقدم تلميحا لمضمون المؤلف في جملة أو جمل متعددة مرتبطة فيما بينها ، وقد تتضمن صيغة أخرى غير الصيغ المألوفة ، وذلك بوجود عنوان رئيسي وآخر فرعي شارح ، مثلما هو الأمر بالنسبة لعدد كبير من النصوص السردية القديمة التي تستعين بعنوان فرعي في شكل فقرة مفسرة «تعمل على إتمام وتدقيق أو تصحيح المعلومة»[15] ، ويمكن حصر انتظام هذه العناوين في أربعة أنواع مهيمنة :

أ- العنوان الذي يحيل على **اسم المؤلف**، ومن خصائصه أن يكون جملة واحدة تتكون من كلمتين: رحلة + اسم المؤلف: رحلة العبدري، الرحلة العياشية، رحلة ابن جبير ...

ب- العنوان الذي يحيل على **اسم المكان**، وهو شائع في تعيين أماكن الانطلاق أو أماكن التوجه، والتي غالبا ما تقترن بالرحلات الحجية، فيما يلاحظ غياب عناوين ذات البنية الزمنية.

ج- العنوان الذي يحيل على **الحدث**، وفي هذا الجانب يتم التركيز على ماسيقدمه النص من متعة وتخييل (تحفة النظار...)، وهو إذ يحيل على الحدث يمارس نوعا من التلخيص والإغراء.

د- نوع آخر من العناوين التي لا تنتظم في الخانات الثلاث السابقة وتُمارس نوعا من الغموض: "إصليت الخريت"، أو التعقيد الذي يقصد من ورائه دلالة معينة كامنة في النص. وهناك عناوين أخرى عادية، وفي هذا السياق يمكن التعليق على عناوين هذه الخانة بأنها غير متأثرة بعناوين الرحلات، ولا تحمل، في أول قراءة، الإيحاء بأن النص رحلة، ويمكن أن تكون متناصة مع عناوين المرحلة مثل رحلة: «ناصر الدين على القوم الكافرين» التي تحيل، في البدء على مؤلف ديني يحث على الجهاد، على غرار عناوين أخرى تحيل على حقول كانت مهيمنة لحظتها:

تتحقق، إذن، ثلاث وظائف يحددها شارل كريفل في[16]: التسمياتية والتعيينية والإشهارية، بهذه الصورة أو تلك، وتحقق بالدرجة الأولى الوظيفة الإخبارية رغم كون أغلب العناوين اسمية وذات تركيب متراوح بين البساطة والتصنع.

والعنوان الرحلي بحمولاته المرتبطة بالنسق الثقافي محكوم بوظيفة توجيهية وتأطيرية، وخاصيات متقاطعة مع بنية العنوان في السرد الكلاسيكي عامة، فهو «ضمنيا يستدعي مجموعة معارف يفترض أن يمتلكها القارئ»[17] من خلال تعايشه الثقافي المتنوع.

II. خطاب التقديم وتأطير النص

1- المقدمة والنص: يشكل خطاب التقديم داخل النص الرحلي عنصرا بنائيا، لما يتضمنه من أسس وعناصر تمهيدية لتأطير النص، إضافة إلى أسئلته الخاصة المتعلقة بالجنس، وبعض قضايا الكتابة عند المؤلف، بما فيها رؤيته وطبيعة فهمه للعديد من آليات الإبداع.

إن التقديم، بهذا المعنى، جهاز ووثيقة حول الجنس[18] مرتبطة بالنص، لاتوجد إلا بعد الإنتهاء منه، وتتضمن عناصر قبل تدوين النص، وأخرى بعد كتابته؛ أي مايتعلق بالشكل التعبيري عامة، ونصه الذي يندرج ضمن نفس الإطار والتصنيف.

وقد اعتبر التقديم في النصوص الرحلية ضرورة واجبة أكثر منها في أشكال أخرى[19] نظرا لطبيعة النص الذي يحتاج إلى تقديم بعض المعلومات والايضاحات حول الرحلة وأحيانا لتبريرات معينة. ومن زاوية ثانية، التفاعل بين الرحلة بوصفها شكلا ضمن حقول متعددة، أقربها إليها: المدونات الجغرافية والتاريخية التي لا يمكن أن توجد دون تقديم. من ثمة، فإنه يندر وجود نص رحلي دون تقديم أو تمهيد، لأنه قطعة أساسية من النص السردي-الرحلي، يقرب طبيعة الجنس من المتلقي. وقد

يندمج التقديم في الصفحات الأولى من النص كما هو الشأن في الإلياذة والأوديسة[20]، وفي رحلات أخرى على غرار نص ابن جبير الذي تندمج فيه المقدمة بالنص، بحيث يشير إلى تاريخ التقييد والمكان والقصد، ثم إلى الرحلة بشكل مباشر وكل ذلك متصل ومختزل يجعل عنصر الاختزال والتدقيق في التواريخ عبر المراحل مهيمنا على مجموع النص.

إن التقديم خطاب حول نص[21] يتشكل من عناصر تتوجه إلى المتلقي لتهيئته و«توجيهه» سواء بتمهيد أو مقدمة تخبره بجوهر المؤلف وظروف تحريره ومراحل تكونه[22]. كما تقدم طريقة عمل الكتاب بتعبير نوفاليس. وفي كل الحالات لا يمكن العثور على أكثر من ثلاثة أشكال مقدماتية تصوغ خطابها:

أ- مقدمات مرتبطة بالنص الرحلي تذكر أسباب ودواعي الرحلة، بعض المواضيع أو الموضوع المهيمن، وهو نوع مرتبط بخارج النص، وظروف تكونه أكثر من ارتباطه بداخل النص.

وفي هذا الإطار تجيء رحلات العبدري وابن بطوطة وافوقاي للتعبير عن مثل هذه المقدمات. ويتحدث ابن معصوم المدني عن هذه الاسباب قائلا: «فأزمعت على أن أجمع ماوقع لي من ذلك رحلة تكون لأولي الألباب من ذوي الآداب نحلة وأثبت فيها ماوقفت إليه إلى أن يمن الله سبحانه بالعود إلى الوطن والأوب إلى العطن وأورد خلال ذلك من الطرائف المستطرفة والظرائف المستظرفة ومايروق النواظر، ويجلو صدأ الخواطر وتقرط به

المسامع ويطرب له الناظر والسامع فإذا أشرق من أفق الكمال بدرها المنير وتفتق عن حجب الكمام زهرها النضير سميتها سلوة الغريب وأسوة الأريب»[23].

ب- مقدمات تقدم ملخصا للرحلة، بالإضافة إلى أقسامها على غرار ما فعله عبد الغني النابلسي في رحلته «الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز».

وترتبط هذه المقدمات بالنص بشكل مباشر من حيث عرض مضامينه وفصوله. يقول صاحب "ملتقط الرحلة من المغرب إلى حضر موت"، بعد عرضه لمقدمة من سبع وعشرين صفحة عن سيرة الإمام إدريس الأكبر وخروجه إلى المغرب أيام هارون الرشيد وقيام الأدارسة في المغرب وانتسابه إليهم: «وهذه المقدمة ذكرتها توطئة لما بعدها من أسباب نقلتي من بلاد المغرب إلى الجهات اليمانية والجهات الحضرمية وذلك لطول سفري، وخفت فجأة الموت بغتة فأردت أن أذكر في سبب مسيري من بلاد المغرب إلى بلاد المشرق»[24].

ج- مُقدمات تبسط لموضوعها بالبسملة، وتترك المقدمة للجواب عن سؤال أو الدفاع عن فكرة يتوخى المقدم من ورائها توجيه المتلقي إلى قراءة معينة باعتقاد معين، كما فعل ابن جبير في بسملته التي جعلها جزءا ملتحما مع النص بتكشيف العديد من الاحداث المرتبطة بصلب الرحلة، دون ماحاجة منه إلى مقدمة. أما أبو حامد الغرناطي فيجعل البسملة تمهيدا أوليا للرحلة التي تضم مقدمة اعتبرها ضرورية للنص حيث سيعرض في بسملته.

أسباب التأليف ومضامين مؤلفه وترتيب كل ذلك، «على مقدمة وأربعة أبواب، المقدمة للبيان والتمهيد، والأبواب لتتمة المقصود»[25].

فضلا عن كل هذا، فإن خطاب التقديم ومايتضمنه من عناصر يمكننا تأطير النص، وإضاءة بعض جوانبه ومساراته لفهم قضايا مرتبطة بالكتابة والتخييل في الرحلة يحبل بأسئلة لا منتهية من قبيل المسافة بين التقديم والنص، ووظيفة الخطاب، ثم حدود اشتغال المتخيل.

2- تمظهرات الوعي بالكتابة الرحلية: باستثناء الخطاب المقدماتي الذي اشترك في كتابته المؤلف الرحالة ابن بطوطة والكاتب ابن جزي في «تحفة النظار» فإن كل المقدمات الأخرى تكون على لسان المؤلف - الرحالة الذي يحتاجها تمهيدا للأحداث، وتأطيرا للقارئ المفترض، وسيرا على سنة ضرورية في الكتابة النثرية. والمسافة بين المقدمة والنص الرحلي مسألة بالغة التعقيد لأن تواجدها بين دفتي كتاب يشكل جزءا كليا ومتكاملا، لكنه، رغم ذلك، تبقى بعض الفروقات الدقيقة التي تؤسس للمسافة بينهما: فالمؤلف في النص يتخذ وضعية الراوي والفاعل: أي ذاكرة تستعيد ما التقطته من مشاهدات وسماع وتخيلات. أما المؤلف في المقدمة فإنه يتحول إلى «ناقد» وعارض يتحدث عن صنعة الكتابة والفعل المحقق لها (الرحلة)، وأسباب كل ذلك.

والمؤلف في النص الرحلي يقدم رؤيته ويبني صرحها، أما في

المقدمة فهو يغري بها ويدافع عنها لإقناع المتلقي. وفي الوضعيتين معا يتحدث المؤلف عن فعل وعن خطاب حول حكي الفعل، مما يحقق مسافة بين الخطاب والنص يكون التفاعل بينهما قويا ومستمرا.

وإذا كانت وظيفة الخطاب المقدماتي هي إضاءة النص الرحلي فإن فعل الإضاءة يتجلى في البحث عن إغراء وإقناع المتلقي بالنص من خلال البيان والتوضيح.

في خطاب الغرناطي، يؤكد على أن «المقدمة للبيان والتمهيد»[26]، أما جانب الإغراء فيتحقق بأسلوب إقناعي عبر التركيز على عجائب المخلوقات محور أسفاره وموضوع مؤلفه من منظور ديني: «وأظهر في الآفاق من عجائب المخلوقات ما تكل الأفهام عن إحصائه وتقديره وكل بالتماسه من خصه بتأييده وتسديده»[27]، كما يستشهد لرأيه بآيات قرآنية وأبيات شعرية في الموضوع. الوجه الثاني لهذا الإغراء بالإقناع، هو الحجاج مع مُتلق مفترض ينكر هذه العجائب، فيقطع بتفنيد إنكاره وتحقيره: «فالعاقل إذا سمع عجبا جائزا استحسنه ولم يكذب قائله ولا هجنه، والجاهل إذا مالم يشاهد، قطع بتكذيب وتزييف ناقله وذلك لقلة بضاعة عقله، وضيق باع فضله»[28].

وتأسيسا على هذا البناء الخطابي الذي يعمل على رسم مسار الإغراء والإقناع فإن مسألة الدفاع عن بنيات النص وخطابه تبقى حقيقة بالفحص. خصوصا حينما تؤسس جل الخطابات المقدماتية لواقعية الرحلة، والدفاع عن العجائبي وكل

المشاهدات الغريبة. فإذا كان أبو حامد الغرناطي يكتب خطابا من جزأين يرد فيه على غير المُصدقين بالعجائب التي يوردها فإن ابن بطوطة وعبد الغني النابلسي قد سعيا إلى تثبيت ذلك في العنوان بالإعلان عن قصدهما منذ أول جملة سردية.

هل يعي المؤلف/الرحالة في خطابه المقدماتي النوع الأدبي الذي يكتب فيه؟.

إنها مسألة بالغة التعقيد، مرتبطة بالوعي النقدي للمؤلف. ولكن الواضح أن جل الرحلات تستلهم أهم مكونات الرحلة بوعي أو بدون وعي، وهو استثناء في أشكال التعبير، لأن "الرحلة" هي مفهوم يجد تحققه في الواقع، أي أن الرحلة توجد، نسبيا، ولو بدون تدوين. لأنها فعل وتجربة، إضافة إلى الاحتمالات عكس اليوتوبيا، أو أي نص تخييلي حيث الفعل كامن يتخلّق من الإحتمال، وهي تقديرات نسبية تتفاوت من نص لآخر.

من هذه الزاوية فإن مسألة إدراك الجنس الذي يكتب فيه النص أمر بديهي، لأن المؤلف يلجأ إلى تدوين رحلة قام بها (أو سمع عنها) في تقييد كرونولوجي يسرد المشاهدات بطرق وصيغ معينة.

لهذا فإن ورود كلمة (رحلة) أو (سفر) أو (مشاهدات) في المقدمات من الأشياء المسلّمة ضمن البناء العام للخطاب حيث تخضع المقدمة في أنواعها المرتبطة بالنص الرحلي إلى مجموعة من القوانين الداخلية التي تؤطرها، شأنها شأن المؤلفات الأخرى حيث تبدأ معظم الكتب الإسلامية بافتتاحية تأتي بعد البسملة والحمدلة، وفي بعض الأحيان بدون عنوان كما هو الشأن بالنسبة

للطبري. وأحيانا يعنون لها المؤلف كما فعل المسعودي: «باب ذكر جوامع أغراض الكتاب». أما ابن خلدون فلم يعنون لها بعد البسملة.

«وقد عرفت هذه الافتتاحية بخطبة الكتاب، والخطبة كما جاء في التهذيب، مثل الرسالة التي لها أول وآخر، فهي في صدر الكتاب رسالة يوجهها المتكلم إلى المخاطب، ليقدم لها ويشرح الغرض من تأليفه الكتاب والسبب في وضعه»[29]، في حين تلجأ الرحلة في بدايتها إلى البسملة والتركيز على الحمد لله وإبراز عظمته[30] في صنع الكون وإبداعه، وكشف أسراره الكثيرة، وذلك لارتباط المؤلف الرحالة برحلة سيكتشف من خلالها بعض خفايا الكون.

- «الحمد الله الذي أبدع العالم علما على توحيده، فشهد كل موجود بوجوده، ودلت كل نعمة على كرمه وجوده، وسخّر السماوات بأصناف جنوده وأمرهم تسبيحه وتقديسه وتمجيده، وأسكن الأرض من شاء من عباده»[31].

- «الحمد الله الذي ذلل الأرض لعباده ليسلكوا منها سبلا فجاجا، وجعل منها وإليها قاراتهم الثلاث نباتا وإعادة وإخراجا. دحاها بقدرته فكانت مهادا للعباد، وأرساها بالأعلام الراسيات والأطواد»[32].

وتتنوع هذه التقديمات بشكل آخر عند عبد الغني النابلسي الذي يقف بعد البسملة والحمدلة ثم الصلاة على النبي، فيورد مجموعة من الآيات والأحاديث الشريفة حول السفر والسير في

الأرض، وهو شكل من أشكال تبشير الأرض، والإهتمام الإلهي بها. وبالتالي فالسير فيها سفرا تلبية لنداء مقدس وتطهير للنفس والذاكرة.

نوع آخر يتمثل في الدعاء الذي يفتتح به قبل مباشرة الحديث عن الذات والرحلة، وذلك بتقديم الأسباب المتعددة بحسب تعدد الرحلات، أو تقديم تلخيص عنها، أو أفكار أولية عن محاورها.

إن الأسباب الداعية إشهاد «يؤطر القارئ للتصديق على النص والإشارة إلى نوعيته ؛ فالرحلة السفارية الرسمية -من أسبابها- أنها انتداب وأمر، كما الامر عند ابن فضلان وأفوقا ي :

- «وكان السفير له نذير الحرمي فندبت أنا لقراءة الكتاب عليه وتسليم ما أهدي إليه، والإشراف على الفقهاء والمعلمين»[33].

- «... وأسفر نظرهم أن نمشي بأصحابهم وأعطانا للسلطان كتابه وذهبنا إلى آسف : هي مدينة على البحر المحيط وفيها ركبنا، وبلغنا الى بلاد الفرنج، ووقع لي كثير مع علمائهم من القسيسين والرهبان والقضاة في شأن الأديان»[34].

أما الرحلات الأخرى الحجية أو الزيارية أو السياحية فإنها تجيء هربا، أو تصديقا لرؤية، أو حلم من جهة، أو رغبة في التطهر والتنفيس من جهة أخرى.

وإذا كان العبدري ممن لم يورد سببا واضحا في ذهنه غير الرغبة في حج بيت الله الحرام فإن ابن بطوطة يتحدث عن سببه على لسان ابن جزي موضحا : «وهو الذي طاف الأرض معتبرا، وطوى الأمصار مختبرا، وباحث فرق الأمم وسبر سير العرب

والعجم»[35]. وواضح أن هذا الكلام لا يدقق في استعراض الدوافع التي يمكن استشفافها عند افوقاي أو عند العبدري بشكل صريح من النمط الرحلي.

وقد عرض الرحالة عبد الغني النابلسي، لدوافعه بوضوح تام، قائلا: «لقد كنت فيما تقدم من الزمان، مع جملة من الأصحاب والإخوان، أتمنى الإستيعاب في زيارة الصالحين من الأحياء والأموات، والتبرك بنفحات مجالسهم وهاتيك الحضرات ويكون ختم ذلك بالحج الشريف وزيارة النبي [، في ذلك البلد المنيف، إلى أن هيأ الله تعالى لنا الأسباب وقطع عنا العوائق وفتح علينا الباب»[36].

يتضمن خطاب التقديم مستوى الدوافع التي تتنوع بتنوع المقدمات، وأنواع الرحلات، بين سبب خارجي، وعادة مايكون سفاريا، وسبب ذاتي-ديني كما هو الحال في زيارة الأولياء والصالحين، ثم سبب خارجي وذاتي هو الهروب من مكان إلى آخر نتيجة أوضاع سياسية محددة أو غير سياسية.

وتشمل المقدمات، فضلا عن كل ما سبق، تأثيثا بلاغيا، واعتناء بالأسلوب الذي قد لا يشبه أسلوب كتابة النصوص باعتبار أن المقدمة فاتحة الكتاب. من ثمة جاء الاعتناء بإيراد مجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، وبعض الاشعار المدعمة للموقف. كما أن بعض الرحالة يعمدون إلى التقديم المسجع على غرار مقدمة ابن بطوطة، وعبد الغني النابلسي، والعبدري. فيما خلت رحلة أفوقاي من السجع والأشعار.

3- هوية الخطاب المضمرة : تتشكل هوية الخطاب المقدماتي من عناصر أخرى، من بينها ثلاثة مستويات مضمرة يرى هنري متران في دراسته للخطاب المقدماتي[37] أنها تترابط في حلقة واحدة.

3-1- المستوى الأول : بنية الضمير : ترسم بنية الضمائر في الخطاب المقدماتي الرحلي مرآة أولية لفهم طبيعة اشتغال الذات/ الأنا في النص، خصوصا حينما يتعلق الأمر بنص شخصي ينبني على فعل وسلوك واستيهامات ذاتية.

وهذه البنية بنية بسيطة وغير معقدة، تحكمها بعض الثوابت، فيما نجد مقدمات يختفي منها ضمير المتكلم متواريا لصالح ضمير الغائب الذي يخبر عنه وهي مسألة لا تقتصر على نوع دون آخر ؛ ففي (رسالة ابن فضلان) لم يرد ضمير المتكلم إلا في فقرتين اثنتين :

- «فنُدبتُ أنا لقراءة الكتاب عليه وتسليم ما أهدي إليه والإشراف على الفقهاء والمعلمين»(ص68).

- « ... وأنا معهم -على ما ذكرت- فسلمت إليه الهدايا، له ولا مرأته ولأولاده وإخوته وقواده، وأدوية كان كتب إلى "نذير" يَطلبُها» (ص69).

بينما يشغل ضمير الأنا في خطاب "ناصر الدين" جل الفقرات. لكن المسألة في مقدمة (التحفة) لإبن بطوطة مختلفة، لأن الحديث عن ذات المؤلف/الرحالة غائبة في ضمير الغائب، ربما للالتباس الذي جعل العديد يعتقد أن ابن جزي هو الذي قام

بصياغة التقديم والنص، فجاء الحديث عن الذات من منظور شخص آخر يحكي.

ويمكن تمحيص بنية الضمائر في خطاب النابلسي بشكل مدقق، لأن المخاطب الذي يتوجه إليه الخطاب ليس واحدا متجانسا، بل متعدد الأطراف، وفي كل لحظة تتخذ الأنا تموضعها مع شكل التلقي.

بالنسبة للبسملة والحمدلة والدعاء فإن الخطاب فيها يتوجه إلى الله، وتكون الأنا فيه غائبة نهائيا، متخفية وبعيدة، إنه خطاب تقليدي للإستغفار، عبره يتم تنبيه الذات إما بالدعاء أو بالآيات القرآنية التي تتوجه إلى الإنسان لوعظه وتقويمه.

ويتضمن هذا الخطاب التقليدي الموروث بنية عميقة تثوي الذات فيها متكلمة ومستقبلة، ويكون الله فيها قطبا عاما. كما يتم اللجوء إلى صيغة مشهورة في المقدمات الكلاسيكية وهي أن تتحدث الذات بضمير الغائب لتقديم نفسها وصفاتها العلمية وبعد ذلك يتابع بضمير المتكلم.

- «وبعد فيقول العبد الفقير الى الله تعالى - الراجي عفوه وغفرانه ورحمته، بشفاعة نبيه المذكور في كتبه، وأفضلها كلامه العزيز في قرآنه: من نعم الله تعالى أن جعلني مسلما في بلد الكفار»[38].

- «يقول العبد المذنب المستغفر الفقير إلى الله تعالى محمد بن محمد بن علي بن أحمد بن مسعود العبدري عفا الله عنه.

أحمد الله حمد معترف بالتقصير عائذ بوجهه الأكرم وجلاله الأعظم من سوء المصير ... »[39].

- «أما بعد، فيقول شيخنا وأستاذنا بركة الآنام وعمده الخاص والعام [...] لقد كنت فيما تقدم من الزمان من جملة الأصحاب والإخوان أتمنى الإستيعاب في زيارة الصالحين من الأحياء والأموات»[40].

هذه الصيغة - الطريقة، والتي قد تأتي في بداية المقدمة أو في وسطها تكشف عن تهيؤ الذات للخروج من تخفيها والتعبير عن وجودها ثم أسبابها.

عند النابلسي يبدو الفرق واضحا بين الذات من خلال تعبيرين: تعبير "النحن" الممثلة للآخرين عن الأنا، ثم تعبير المتكلم؛ ففي الأول يتم الإفصاح عن رصيد الذات من الإكبار والإجماع والعلم، وذكر أصول الذات الممتدة في جذور مشهورة.

لكن، مع تحول الخطاب من صيغة "النحن" التي تُعبر عن الأنا إلى المتكلم تتقلص الإضاءة حول الذات لتتشتت نحو قضايا أخرى، مع العلم أن الفقرة الأولى هي جذر ماسيأتي من كلام.

في "الحقيقة والمجاز في رحلة الحجاز ..." تصير بنية الضمائر معقدة لأنها لا تتضمن غير فعلين بضمير المتكلم المفرد: «لقد كنت فيما تقدم من الزمان» (ص37). أما الضمائر الأخرى فجاءت بنفس الضمير الجمعي تعبيرا عن «نحن» معينة في أفعال كثيرة ومختلفة تعبر عن وضعيات شتى. وهي مسألة تؤشر على

التناوب بين الأنا والنحن ؛ ذلك أن المتكلم الجمعي الذي يتحدث عن ذات المؤلف متقمصا أصواتا أخرى لتبئير هوية المؤلف/ذاته هو من حوّل الخطاب إلى الصوت المتكلم المفرد في حركتي الكينونة والتمني (كنت، أتمنى) ؛ ثم تحوّل ثالث إلى المتكلم الجمعي في صورة مهيمنة ذات خطاب يتجاوز التقديم والإخبار كما يحدث في الضمير الأول. ويتخطى الكينونة والتمني، كما يحدث في الضمير الثاني، وذلك للخلوص إلى متكلم جامع للإثنين (النحن والأنا) يعبر عن الفعل من خلال سرد الاسباب وخلاصة الرحلة.

يتفاعل التناوب الثلاثي دائريا بين ضمائر بمتكلم واحد في وضعيات مختلفة، ومخاطب متعدد يتحول إلى مرآة بثلاث زوايا تضيء الذات وفعلها، وتعمل بالتالي على تشكيل رؤية خلفية تتوجه إلى متلقي النص. ويبقى السؤال مطروحا بخصوص مدى انعكاس هذه التحولات في الأنا داخل النص؟

بديهي أن المتكلم في المقدمة الرحلية هو نفسه الذي يتحكم في السرد بنفس الضمير وبنفس التناوب كما في رحلة ابن بطوطة، أو بالإقتصار على ضميريْ المتكلم والغائب على غرار ما في «ناصر الدين على القوم الكافرين»، أو الجنوح إلى ضمير المخاطب في الأعم في (تحفة الألباب) للغرناطي.

هذا التنويع في الضمائر تستتبعه ضرورات النوع والكتابة. لكن الأمر في (الحقيقة والمجاز) أن الضمير في النص الرحلي يبدأ وينتهي بالمتكلم الجمع، مما يفيد أنه يقصد ذاته

بأسلوب الإحترام، ثم الابتعاد عن حرج الأنا المفرد، مما يفسر أن "النحن" التي استعملها في خطاب التقديم هي "الأنا" المقنعة في الجمع.

لا تخلقُ بنية الضمير الزمني في الخطاب المقدماتي أجوبة بخصوص النص الرحلي بقدر ما تؤسس لتأويلات حول طبيعة المتلقي والسارد وما يفرزه من تناوب بين الضمائر وامتدادها في النص، لكن بنَفَس آخر متحول إلى وضعية أولى بعد أن احتل الضمير في المقدمة وضعية ثانية، لأنه خطاب حول النص.

ويكشف هذا التحول أن ضمير التقديم هو ضمير «وعي نقدي» يحقق بينه وبين «أنا» السارد الذي هو «وعي ابداعي» مسافة متحركة تبتعد وتتداخل، إنها مثل مسافة المرآة التي تقف عن بعد من الشيء الذي تعكسه، ولكنها في الآن ذاته تتضمنه.

3-2-2- المستوى الثاني: بنية الزمن: يصعب وجود زمن خالص، كما يصعب تحديده والنفاذ إليه، ذلك أن الماضي ليس ماضيا كليا، والحاضر نسبي، وأيضا المستقبل؛ فكل واحد يحتوي الآخر بنسب متفاوتة.

وفي النص الرحلي يبدو، ظاهرا، أن الزمن الماضي الذي «انتهت» أفعاله هو المهيمن ... ولكن المسألة في العمق أبعد من هذا، لأن تأثير فعل السفر لم «ينته»، وإنما دينامية الفعل هي التي جعلته يخلق ويحقق رصيدا متحولا إلى الحاضر والمستقبل. من ثمة، فإن الحكي عن الماضي في رحلة حجية هو نفسه حكي عن الحاضر في ذات الوقت، لأن هذا الماضي أعاد تشكيل وصوغ تفكير ورؤية المؤلف الرحالة.

تحكم بنية الزمن في الرحلة ثلاث لحظات أساسية :
- وقوع الرحلة في زمن معين (الزمن الأول).
- التفكير في تقييدها أو روايتها (الزمن الثاني).
- كتابتها، أو روايتها عبر عمليتي التذكر والتخيل (الزمن الثالث).

بعد ذلك يأتي الخطاب المقدماتي، وهو آخر ما يكتب، فيجمع هذه الأزمنة الثلاثة في زمن واحد هو الماضي الذي يحتوي ثلاث طبقات زمنية متداخلة تشكل طرسا[41] مرآويا تقرأ فيه ومن خلاله كل الأزمنة والأفعال.

وإذا كان هنري متران قد أكد على أن الزمن الحاضر هو المهيمن في المقدمة بخصوص النصوص الحديثة فإن هذا الحكم لا ينطبق على مقدمة النص الرحلي، أو النصوص السردية الكلاسيكية لأن بنية الماضي تبقى متجذرة في الوعي والوجدان، حتى يبدو أن كل رحيل معين هو سفر إلى ماض ما مفتقد يراد التواصل معه والدخول فيه.

في نص «ناصر الدين على القوم الكافرين» ينسج الماضي في الخطاب المقدماتي لوحة إيهامية سرعان ماتتبدل إلى تحيين للراهن، فيبدو الماضي جزءا من اللوحة :

«وهنا أشرع بعون الله أكتب في هذه الورقات ما وقع لي من المناظرات وكل مسألة ألهمني الله تعالى بالجواب عليها في الحين على البديهة، وأذكر نصوصا من الكتب»[42].

يعمل أفوقاي على الجمع بين حاضر التدوين (الكتابة) لوقائع

مضت، بحيث يصبح الحاضر متضمنا لماض متحكم فيه عن طريق التذكر، وهي خاصية في جل مقدمات النص الرحلي مع تفاوت قليل في "الرحلة المغربية" للعبدري، حيث ترد عنده جملة تكسر القاعدة: «وبعد، فإني قاصد بعد استخارة الله سبحانه إلى تقييد -ما أمكن تقييده- ورسم ماتيسر رسمه وتسديده»[43]. إنه يشير إلى أنه لم يكتب رحلته بعد، وإنما سيباشر تدوينها بعد إنهاء تقديمه، وهي إشارة لن تصمد أمام قوة زمن خاص يعتقده ويدافع عنه في المقدمة والنص، لأنه بالإضافة إلى تلميحه إلى الحاضر في إشارة عابرة يؤسس لزمنين مركزيين متناقضين، من جهة هناك الزمن الماضي المضيء الذي تجسده العهود الأولى من الإسلام حيث شد رحاله للدخول فيه وفي آثاره، والإلتقاء بمن يجسدونه، ومن جهة ثانية هناك الزمن الحاضر المذموم في رأيه وعلى حد تعبيره: «وقد تعطل من هذا العصر موسم الأفاضل وتبدد في كل قطر نظام الأفاضل»،[44] أو قوله شعرا في موقع آخر:

قل لأهل الزمان حاشاك أصبحوا فيه من مساو وسواء[45]

إنه تعبير عن الارتباط بالماضي الذي يحتوي المستقبل، ويدفع بالحاضر إلى أحد الطرفين، وكأن الرحلة هي بحث "أسطوري" عن الزمن الآخر المفتقد في الراهن، وهو مايؤكد وجود بنية زمنية مطلقة، أو غيبية في الخطاب المقدماتي تتمثل في الحديث - أثناء البسملة والدعاء - عن قدرة الله، وبديع صنع الكون[46] في زمن سحيق غير محدد في الماضي، مقابل زمن

سحيق آخر غير محدد في المستقبل لحظة الحديث عن القيامة والعاقبة، خصوصا في النصوص الخيالية.

تستطيع بنية الماضي أن تستولد أشكالا زمنية مرتبطة لها ما يفسرها ويدعمها في النص الرحلي؛ فعند ابن بطوطة يحضر الزمن التاريخي في الماضي القريب والحاضر، ويربطهما من خلال استعراضه لقوة زمن أبي عنان (ص30)، كما يحضر ماض آخر يتضمن حاضره الشخصي والمجتمعي، مما يجعل الاستنتاج قائما على أن بنية الزمن في الخطاب المقدماتي الرحلي متنوعة ومختلفة تتخذ شكلا ظاهريا عاما هو الماضي المتضمن لأكثر من ماض واحد وأكثر من حاضر أو مستقبل، وذلك بين أزمنة سياسية وثقافية واجتماعية وتاريخية وأسطورية وغيبية وشخصية ...

3-2-1- الزمن المرآوي في "الحقيقة والمجاز":

تتميز مقدمة رحلة "الحقيقة والمجاز.." لعبد الغني النابلسي ببنية زمنية متنوعة مفتوحة، تتيح التمييز بين مستويين:

مستوى لازمني وآخر زمني في الصيغة الأولى يخفت الزمن ويتبدد في اللامحدد واللامتعين، ماضيا أو مستقبلا. وهو ماتجلى في الفقرات الخاصة بالدعاء واستعراض ما قيل عن السفر فاعتباره توجيها دينيا، من خلال الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، وأيضا في خاتمة المقدمة من دعاء يفيد المستقبل (ص40).

هذه الفقرات اللازمنية هي التي تؤطر البنية الزمنية الواضحة والمتراوحة بين الإشارة إلى الماضي والحاضر:

«لقد كنتُ فيما تقدم من الزمن مع جملة من الأصحاب

والإخوان [...] إلى أن هيأ الله تعالى لنا الأسباب [...] ولمعت بيننا بوارق التيسير ، وصفت عندنا نمارق التيسير » (ص37) .

في هذه الفقرة البادئة بافتتاح الحديث عن الرحلة ، ينجلي التعميم في الزمن ، على عكس الزمن في النص ، والذي جاء في صيغة يوميات بالايام والشهور والسنوات .

كما تتضح بنية زمن هذا الخطاب في الماضي اللامحدد : «كنت فيما تقدم من الزمان» ، ثم الماضي القريب : «إلى أن هيأ الله تعالى لنا الأسباب» ، وأخيرا الماضي الحاضر : «ولمعت بيننا بوارق التيسير» . ثلاثة أنواع من اشتغال الماضي الذي يصبح خطابا مرجعيا للنص الرحلي يتضمن الإحالات التالية :

- ماض يحيل على فترة لا محددة من الماضي أو المستقبل .
- ماض يحيل على وقائع مسترجعة (هي الرحلة الكبرى) .
- ماض تضميني يحيل بالإشارة على رحلتين سابقتين هما الرحلة الصغرى والرحلة الوسطى .
- ماض يعد بالإحالة على قيم ومعتقدات وأشخاص .

وفي كل الحالات حيث الماضي يتبأر بعيدا وقريبا ومتحدا مع الحاضر فإنه يهيء لزمن النص الرحلي الذي هو ماض مشبع بأزمنة مختلفة ومتفاعلة .

3-3- المستوى الثالث : الإشاريات، مسار الرغبة :

ضمن هذا المستوى الثالث تتبدى **هوية البناء** في الخطاب المقدماتي الرحلي لارتباط بنية الإشاريات بأهم مكونات الرحلة وهو الفضاء ، وتحديدا المكان المنتقل منه والمنتقل عبره وإليه .

فالنظام الإشاري الذي يحكم الجهاز المقدماتي يتكون من ظروف المكان والزمان والمعرفات، وتكمن أهميته أيضا في احتوائه على شحنة وجدانية قوية تجعل الذات تتماس مع هذه الإشاريات فتبصمها.

ويشكل هذا النظام، من منظور آخر، جينات أولية لرؤية حاملة لذات المؤلف ستتخصب داخل النص بشكل أكثر وضوحا. لهذا، فالإشاريات لا تتحدد في الخطاب المقدماتي إلا حين يتم عرض أسباب السفر، وتقديم تلخيص عن الرحلة؛ فمع العبدري -مثلا- نجد أن شبكة الإشاريات تتضمن في مقدمته الألفاظ تقنية متعارفا عليها (بلاد المشرق، البلدان، العصر، موسم، الدنيا، الأرض...)، مقابل/ أسماء محددة تعيينية (الديار المصرية، فاس، الإسكندرية، مصر، تلمسان...). إضافة إلى ندرة المعرفات وأسماء الإشارة وظروف الزمان، إذ تبقى الأسماء التقنية والتعيينية علامات حية ذات مرجعية وجودية، وهي مسألة مرتبطة بطبيعة شكل الرحلة عموما، وبعلاقتها بالمراجع[47] والمسافة الإبداعية التي تحققها، فتحقق بذلك نصية النص الرحلي. لكن المسألة في نص مثل "رسالة الغفران" تتخذ وضعية أخرى، لأن النص الرحلي هو رسالة جوابية على رسالة رحلية أخرى لابن القارح، وهذه الأخيرة هي خطاب تمهيدي لفهم خطاب المعري والذي قدم لرحلته بمدخل متصل لافرق فيه بين الخطاب والنص ولكن مسار الرغبة في التواصل يتحقق ويتوضح في التقديم الذي ينسج منذ البداية ملامح الحكي في الرسالة[48].

تندر في مقدمة " الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز " ظروف المكان والزمان، وتحضر مكانها الإشارة إلى أسماء الأماكن، وكأنما جاءت المقدمة توسيعا للعنوان المتضمن لأسماء ثلاثة بلدان؛ فقد وردت الإشارة إلى اسم الأرض بشكل عام أربع مرات مرتبطة بالدعوة إلى السير فيها وذلك من خلال أربع آيات قرآنية، ووردت أيضا في آيتين كريمتين مفردتا " البحر والبر " بنفس المعنى، مع ورود تكرار مفردات عامة تدل على كل المكان، من أجل تبرير الرغبة في زيارة " البلاد الحجازية " .

وقد تعرض عبد الغني النابلسي إلى ذكر أسماء الاماكن المعروفة تاريخيا : (البلاد الشامية، البلاد المصرية، البلاد الحجازية، بلادنا دمشق والشام)، وهي إشارات ارتبطت بنوعين من الامكنة المتفرعة عن هذه البلدان :

- أمكنة مقدسة للتبرك والزيارة : حج قبر النبي وقبور الأولياء.
- أمكنة للتنزه والترويح عن النفس : النزهات والغيطان وسواحل القصبات والفلوات الأنيقة.

وجميع هذه الإشارات هي علامات ذات مرجعيات في الوجود وفي وجدان المؤلف، مما يؤكد أن الخطاب المقدماتي جاء توسيعا للعنوان وإضاءة له، وهما معا، يعملان على تأطير النص، وتمكين المتلقي من بعض المفاتيح في الفهم والتأويل.

يتأطر الخطاب المقدماتي الرحلي بمجموعة من العناصر التي تكتمل وتتقصى من نص لآخر، في أفق تشكيل خطاب متماسك في الإقناع والإغراء والتهييء لقراءة النص الرحلي، إذ اعتبرت

المقدمة بناء قادرا على إبراز هوية الجنس الأدبي لما تتضمنه من ملامح وعي نقدي وتعليقي للمؤلف، ثم خصائصها وهوية خطابها المضمر حيث تتفاعل ثلاث بنيات للضمائر والزمن والإشاريات.

II. البداية والمشهد الجذري

1- «البداية» في السرد: تحدث النقاد العرب القدامى عن «براعة الإستهلال» وضرورة «كون ابتداء الكلام مناسبا المقصود»[49]، وأهميته في خلق الإنطباع الأولي العام عن النص وشد انتباه القارئ إلى الدلالات.

وإذا كانت جهود القدامى قد تركزت بشكل خاص، في تحليلاتها وأبحاثها، على جنس الشعر[50] فإن الشروط نفسها، وكل ما يتعلق بتخيز اللفظ تصلح للحديث عن النثر، وإن كان إغفاله أمرا محققا لأن بنية الجملة - البداية في السرد العربي غنية وذات دلالة، خصوصا ونحن نتحدث عن المقامة وعن كليلة ودمنة وعن ألف ليلة وليلة[51] وغيرها من النصوص التي جاءت بداياتها متميزة بخصوصيات وقواعد.

أما النص الرحلي فإنه لا يشذ عن القاعدة، بخصوصياته، لأن «كل بداية نصية تختلف بلاغيا عن بدايات أخرى»[52]، حيث تتحقق قيمة البداية - المَعْبَر إلى النص، انطلاقا من تحققاتها الاستراتيجية - البلاغية، وقدرتها على ربط حوار تواصلي مع النص والقارئ، وتأتي أهمية البداية باعتبارها جسرا بين النص والقارئ؛ فقد تعددت الأسئلة المطروحة حولها لفهم بنيتها وآليات تركيبها واشتغالها.

تتجسد أولى الإشكالات التقنية في البحث عن المتكلم في البداية : هل هو الراوي أم الرحالة؟ رغم أنهما واحد. فالتحقق من طبيعة المتكلم يستلزم التحقق في شكل الرغبة ومسار الحكي. إضافة إلى بعض الاختلافات التقنية حول تحديد جمل البداية. هل هي الجملة الأولى شكلا أم دلالة؟

تحاول أ. د. لونكو حلّ هذا الإشكال[53] عن طريق اقتراح ثماني نقط تحديدية :

- الإشارة من المؤلف.
- نهاية السرد الأولى والانتقال إلى سرد آخر.
- الانتقال من السرد إلى الوصف أو العكس.
- الانتقال من الخطاب إلى السرد والعكس.
- تغيير في الصوت، أو على مستوى السرد.
- تغيير في التبئير.
- نهاية الحوار أو المونولوج، أو الانتقال إليهما.
- تغيير في زمنية النص وفضائه.

كل هذه التحديدات تصب في تحذير الباحث حتى يأخذ بالجملة الدالة ذات السياق المرتبط بباقي الجمل، لأن دور البداية هو البحث عن افتتاح السرد، وعقد ميثاق القراءة مع المتلقي.

وإذا كان النص السردي الحديث يسعى من خلال بدايته إلى طرح الأسئلة مع زرع الإيهام في المتلقي، فإن بداية النص الكلاسيكي على عكس ذلك، تؤسس لأسئلة سيتم الجواب عنها ؛ ففي (كليلة ودمنة) تتخصص البداية الأولى في سؤال دبشليم، أما البداية

الثانية فتتضمن جواب بيدبا. بالإضافة إلى بداية الرحلة التي تتغيى الإجابة في بدايتها عن أربعة أسئلة جوهرية: من؟ لماذا؟ متى وأين؟ يقول عبد الغني النابلسي: «لما تحركت فينا دواعي الغرام، وتوجهت الهمة إلى المسير في جهات بلاد الشام، وكان ذلك في أواخر ذي الحجة الشهر الحرام ونحن إذ ذاك في بلادنا دمشق المحروسة ذات الربوع المأنوسة»(ص41).

يجمع السارد في بدايته التي جاءت بضمير المتكلم الجمعي أسباب الارتحال للجهة المقصودة، والزمان، ثم الجهة المنطلق منها، وهي بداية تدفع بكل هذه المعلومات دفعة واحدة إلى المتلقي قبل التفصيل فيها داخل النص.

والبداية في الرحلة عتبة تربط بين مشهد سردي مكثف وبين تفاصيل مشهدية أخرى، وهي أيضا عتبة لربط مخزون الذاكرة بعضه ببعض بصيغة ذات مصداقية تأكيدا لمرجعية واقعية موجهة عن طريق الانتقال والتواصل؛ ذلك «أن تطور البدايات السردية عبر التاريخ والمجموعات الإنسانية يبدو دالا على التبدلات العميقة، ليس فقط في علاقة القراء والمستمعين مع الأدب أو النصوص، ولكن، بعمق، في علاقة الإنسان مع العالم. التصور المفتاح من هذا المنظور هو بدون شك الانتقال»[54]. من هذا الأساس، تعبر البداية انطلاق تشكل الحكي، وتأسيس جسر التواصل بين النص والقارئ أو المستمع، لأن النص، منذ بدايته، يتموقع بالنسبة لجنسه وشكله[55]، كما يعمل على توليد شعور معين من خلال تبليغ المعلومة والتكثيف الذي هو بوابة

التفاصيل. وتعمل البداية على تأطير النص والدخول إلى عالم التخييل[56] في ربطها بين معطيات الخارج وعملية التحويل إلى نص لغوي، لأن البداية هي الفاصل بين عالم الخيال وعالم الحياة اليومية[57]. وتشكل هذه النقطة محورا جوهريا لفهم البداية باعتبارها العتبة-الجسر، والعتبة-المسافة بين عالمين. وكأن البداية هي بناء جسر الانتقال من «تجربة معيشة» إلى تحويلات هذه التجربة في لغة تحتفظ بمسافتها الضرورية. وإذا كان جان لوي مورانج يدرس البداية السردية في أكثر من موقع، والإنتقال عبر البداية من الواقع المعيش، المادي، إلى الخيال، فإن المسألة في بداية النص الرحلي تتخذ وضعية مغايرة، نسبيا، وتطرح مسألة معاودة النظر في النقاش من جديد، وهو الانتقال من أفكار شفوية (واقعية أو خيالية) متداخلة قد تكون محرفة غير ثابتة إلى جسر يفترض كونه يصهر الافكار والتجربة في صوغ جديد.

إن الراوي - وهو المؤلف الرحالة عادة - يشغل في البداية الرحلية دور الوسيط المشارك الذي يملأ فراغا بين عالمين يفترقان ويلتقيان في العتبة-الجسر، والمَعْبَر بين الرحلة في كليتها، بصفتها تجربة، وبين تقييدها تجربة أخرى. وهنا تكمن بلاغة الوساطة في الانتقال بالقارئ بين عالمين مفترضين، إذ يشغل الراوي الوسيط دور المرشد خطوة خطوة بالسرد[58]، ليحقق وساطة بين ذاته ورحلته أولا، ثم بينه وبين العوالم التي رآها والقارئ ثانيا.

وتعبر بعض مميزات البداية الرحلية، في إطار اندراجها ضمن سياق التفاعل مع السرود الأخرى، بداية إحالية محددة للمرسل

الراوي، وذلك بذكر اسمه : (قال الشيخ أبو عبد الله) وتشير البداية في (التحفة) إلى ابن بطوطة، أوضمير المتكلم المرتبط بفعل السفر والإرتحال (فرحلنا من مدينة السلام) (ابن فضلان. ص73) ؛ (كان سفرنا) (العبدري. ص7)، أو بصياغة أخرى غير بعيدة عن السابقتين. وفي كل الحالات يكون حضور المرسل إليه ضمنيا عند العبدري، وابن بطوطة، وابن جبير وابن ابي محلي، أو صريحا عند أبي حامد الغرناطي : «اعلم وفقك الله أن الدنيا...» ص73 ؛ أو عند أفوقاي «اعلم - رحمك الله أن في عام ست وتسعين..» ص23. وهو أسلوب فقهي كان تأثيره جليا على العديد من الكتابات في حقول شتى.

ولا يمكن التمييز في البدايات الرحلية بين بداية مكانية خالصة، وأخرى زمنية أو شخصية خالصة أيضا، لأن المهيمن هو حضور كل العناصر الزمنية والمكانية، بالإضافة إلى شخص السارد، وهي ضرورة تبئيرية لتحقيق المشهد الأولي الجامع كما في بداية رحلة النابلسي وغيرها[59].

هذا الأسلوب التوثيقي الإخباري هو تثبيت المعلومات وواقعيتها على حد تعبير جان رايمون : "إن بدايات الأدب الواقعي والتاريخي هي بدايات زمنية بامتياز"[60] تُجذّر واقعية النص/ الرحلة باعتبارها فعلا جرت أحداثه في الواقع، وسيتم تحويلها إلى عملية سردية ؛ فالتأسيس لسياق مرجعي معين هو إرساء لقواعد التواصل والتوجيه، وإنتاج خطاب يعمل على توجيه الإدراك. وإذا كان خطاب البداية في ألف ليلة وليلة أو كليلة ودمنة يفصح

عن مرجعيته التخيلية فهو يوجه إدراك المرسل إليه لشكل هذا التلقي. أما النص الرحلي فإن خطاب بدايته يعلن عن مقصدية سياقه المرجعي الواقعي باعتباره خطابا من الذاكرة/العين إلى الأذن/الخيال ؛ من عين مشاهدة إلى أذن تتخيل.

2- ديناميـة البداية : إحدى علامات دينامية البداية في النص الرحلي تتحدد في أنواعها ووظائفها، ذلك أن بدايات النص الرحلي لا تتقصد الإشارة، أو تجنح نحو الغموض، وإنما ترنو إلى الوضوح لأداء وظيفة دلالية عادية ومباشرة تحفيزية لتضمنها شحنة معلوماتية بكافة عناصرها الأولية. لهذا فإن نوعية البدايات **إخبارية**، تفتح السرد للحكي عن وقائع وتأملات. وفي بنائها التركيبي والجمالي يتحقق الانشغال بالتحفيز الواقعي الذي يثوي خلفه سمات المحتمل :

«كان سفرنا، تقبله الله تعالى، في الخامس والعشرين من ذي القعدة عام ثمانية وثمانين وستمائة، مبدؤه من حاحة صانها الله، وكان طريقنا على بلاد القبلة فزرنا بموضع انسا من أعلى بلاد السوس الأقصى قبر الشيخ الصالح أبي حفص عمر بن هارون، وهو من كبار الأولياء ومن عظماء الصالحين نفعنا الله بهم، ذكره صاحب التشوف وبالغ في الثناء عليه»[61].

تحيل هذه البداية على تحفيز واقعي، انطلاقا من علامات ومرجعيات تشير إلى التراوح بين بداية اسمية تتضاءل فيها الحركة السردية وتتجه نحو الوصف، وبداية فعلية ذات وظيفة إخبارية حركية. ففي نص الرحلة المغربية للعبدري تتجه البداية نحو

الحركة الفعلية، شأن جل البدايات الرحلية التي هي بدايات فعلية بمضمونها الإخباري والتحفيزي؛ فالعبدري يبني بدايته على ثلاث جمل فعلية بُؤرية ماضية: (كان سفرنا، كان طريقنا، فزرنا) تحيل على حركة السفر وحركة السير وتحديده ثم الزيارة، وهي حركات ولدت إخبارات مكملة محكومة بأفعال أخرى دعائية ونعتية واستطرادية: (تقبله، صانها، نفعنا، ذكره، بالغ). أفعال متعلقة بالجمل الثلاث الدالة، تضيء خبرها وتدعمه، وتضفي على البداية مسحة أسلوبية قريبة من أسلوب الكتابات الفقهية، وبعض كتب تواريخ البلدان وأدب التراجم والمناقب.

3- **الوظائف**: بداية النص الرحلي[62] عنصر وفيّ لكرونولوجية الحكي في إطار البناء العام؛ فالسرد يبتدئ مع ابتداء فعل السفر لهذا فهي بداية متزامنة غير بعدية أو قبلية، وهو الشكل الأعم في الرحلات، فيما اتجهت بوابات أخرى إلى التمهيد للبداية الرئيسية، كما لجأ إلى ذلك صاحب "رحلة السودان"[63] الذي مهد بالحديث عن تلقيه العلم وحبه للسفر.

ويقدم تنوع البداية ودلالاتها إمكانات أخرى للحديث عن بدايات سردية تتعجل إدماج القارئ في الحكي، فيما تجيء بدايات أخرى وصفية تمهيدية بما سيأتي من سرود تبسط أوصافا للفضاء الانتقالي ولوازمه. أما النوع الحواري للبداية فيمكن تلمسه ضمنيا في كل الأنواع الأخرى التي تفترض مخاطبا تفتتح الحكي لأجله، وتحاوره. أما الجانب الصريح في البداية الحوارية، والتي تفتتح بحوار، فذلك نادر، لأن وظيفة

البداية تتغيى الإخبار والتأسيس لجسور وروابط في الجمل الأولى.

قدمت أ. د. لونكو[64] في بحثها أربعة مقترحات تلخص وظائف البداية، صاغتها وفق نصوص حديثة، وهي معطيات بإمكانها أن تنسجم مع أي نص سردي، مع تعديلات ترومها تحقيقا لفائدة في التحليل. هذه الوظائف الأربع، هي رهانات واعية أو غير واعية تتحقق بأشكال متفاوتة من سارد لآخر.

أ- الوظيفة السَّننية (Fonction codifiante): في هذه البداية تجسد نقطة الانطلاق في فضاء لساني جديد يدخل في "مواجهة" مع المتلقي من أجل إبلاغه. وهذه الوظيفة الأولى تحول البداية إلى خطاب يعمل خلاله السارد على ضمان صدق وحقيقة النص، وبالتالي توجيه الإدراك وتأطير أفق الانتظار، بل تساهم -على حد تعبير أ. د. لونكو- في خلق أفق جديد بالنسبة للراوي والقارئ معا، خصوصا إذا أدرجنا عنصر "البداية الإدماجية" in Médiasres[65]، التي تدمج القارئ، على الفور، وسط حدث كان قد ابتدأ، سواء من بدايته أو من الوسط أو من نهايته، ويتحقق الادماج في البداية الرحلية بشكل آلي، بحيث تكون الرحلة منتهية، يلتقطها الراوي من بدايتها ليدمج خطابه في سيرورة الرحلة، تحقيقا لخط سير لا يكسر أفق انتظار القارئ:

«قال الشيخ أبو عبد الله: كان خروجي من طنجة مسقط رأسي في يوم الخميس الثاني من شهر الله رجب الفرد عام خمسة وعشرون وسبعمائة، معتمدا حج بيت الله الحرام، وزيارة قبر

الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام، منفردا عن رفيق آنس بصحبته، وركب أكون في جملته، الباعث على النفس شديد العزائم، وشق إلى تلك المعاهد الشريفة كامن في الحيازم، فحزمت أمري على هجرة الأحباب من الإناث والذكور، وفارقت وطني مفارقة الطيور للوكور»[66].

ينفتح خطاب البداية في «تحفة النظار» على فضاء التصديق عبر الجملة الأولى التي تخبر عن الفاعل ونقطة انطلاقه وتاريخ ذلك. ويتم ضمان هذا التصديق وتأكيده في الجملة الثانية التي تفضي إلى نوعية النص (رحلة حجية). لكن ماتبقى من جمل يكسر أي أفق منتظر، ويخلق أفق انتظار آخر، ونوعية إدراك مُغاير سيصاحب المتلقي خلال قراءاته للنص وذلك بالحديث عن ارتحاله وحيدا بعدما هجر أحبابه وفارق وطنه، فأضفت الاوصاف والتشبيهات على هذه الفقرة طابعا تأثيريا يَعدُ بالكثير من المغامرة والعجائب نظرا لعادة الرحلات الحجية التي تكون جماعية، فهو يقول: «فحزمت أمري على هجر الأحباب، وفارقت وطني مفارقة الطيور للوكور». صورتان مليئتان بالتوجيه والتأثير تقودان إلى تأسيس إدراك آخر، وخلق تسنين ضمني، بتقديمه علامات ومرجعيات كامنة -على حد تعبير يوس- [67] توجه المتلقي، كما أن الإدماج يتحقق ابتداء من لحظة الفعل دون أن يحضر المتلقي في التفكير الذي سبق فعل الخروج، وهو بذلك يبدأ بداية إدماجية تعكس رغبته في سرد كرونولوجي.

ب- **الوظيفة الإغرائية** (Fonction séductive): وهي رهان

يعمد إليه كل مؤلف لتحقيق التواصل الواسع، وخلق رغبة القراءة، حتى أن استراتيجيات الإغراء تتعدد وتتنوع[68]، وتعمل كلها على إنتاج متعة الاستماع والتخيل، وهو ميثاق يعلن عن نفسه منذ البداية : «اعلم رحمك الله - أن في عام ست وتسعين وتسع ومائة من الهجرة ومن حساب النصارى عام ثمان وثمانين وخمس ومائة وألف أمر القسيس الكبير بمدينة غرناطة بهدم صومعة قديمة كانت في الجامع الكبير، وكانت تسمى من قديم الزمان تربانة قبل الإسلام وذلك بعد أن بنوا صومعة قريبا منها، عالية جدا، ولما أن هدموا القديمة وجدوا في حيطها صندوقا من حجر وفي داخله صندوقا من رصاص وفيه وجدوا رقا كبيرا مكتوب بالعربية والعجمية المتصرفة في بلاد الأندلس، ونصف خمار الصالحة مريم عليها السلام -أم سيدنا عيسى عليه السلام- وعظما من جسد أشطبان الصالح عندهم»[69].

يسعى أفوقاي، في بداية حكيه إلى حفر نفق الإغراء والمتعة من خلال فعل الأمر "اعلم" الذي يفيد تأكيد حقيقة معينة، ثم أمر القسيس الكبير بهدم الصومعة القديمة، والإخبار عن وجود صندوق رصاصي.

إن عناصر الإغراء في هذه البداية موجودة من خلال الإيهام بالحقيقة، ثم الصفات المعطاة للأشياء ؛ فالقسيس "كبير" في مرتبته، والصومعة "قديمة" (قبل الإسلام)، والجامع "كبير"، والصومعة "الجديدة" "عالية جدا" والرق أيضا "كبير" ... إنها صفات للتضخيم والمبالغة، بقصد توليد الشعور بالغرابة

والتعجب يغذيها أيضا حضور الغموض الناتج عن البياض الدلالي، ولا مقول الجمل السردية المتتابعة، فوجود صندوق وبداخله رق مكتوب بلغتين دون الإفصاح عن مضمون هذه الرسالة يقود نحو إغواء غامض يتكثف مع الإخبار بوجود نصف خمار لمريم وعظم من جسد أشطبان إغراء يعد بالكشف عن حقيقة معينة لها علاقة بما هو ديني-إسلامي، مسيحي: (لغة الرق، الصومعة، الجامع، نصف الخمار والعظم) لكن السارد فيما يبدو، لجأ إلى تأطير غموضه بتقنيتين:

الأولى هي إيراد اللامتوقع الذي يملك وظيفة استباقية وتوجيهية للنص والقارئ[70]، وذلك من خلال التأكيد على أن نصف الخمار هو لمريم، والعظم لأشطبان، ففي هذا اللامتوقع توجيه القارئ نحو خطاب ديني.

وتتمثل التقنية **الثانية** في لجوء السارد إلى حجز مجموعة من المعلومات تفسر المعطيات لتمديد خط الطعم الإغرائي، وتوليد شحنة خيالية لدى المتلقي قبل تقديمه التفسيرات.

ج- الوظيفة الإخبارية (Fonction informative): وتدعو إلى التمييز بين نوعين من البدايات: الأولى معلوماتية، والثانية لاتقدم معلومات؛ فكل البدايات الرحلية تتضمن إخبارات تتركز أساسا حول معلومات عن السارد المتكلم والزمن والمكان، ومعلومات أخرى مدعمة.

ووظيفة تقديم الأخبار هي شكل من انبناء التخييل عبر تلك المعلومات، ونقط موجهة واستدلالية للقارئ الذي يطأ المجهول

ويرتبط به . يقول ابن جُبير في بداية رحلته : «تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار» :

«ابتُدئ بتقييدها يوم الجمعة الموفي ثلاثين لشهر شوال سنة ثمان وسبعين وخمس مائة على متن البحر بمقابلة جبل شلير، عرفنا الله السلامة بمنه .

وكان انفصال أحمد بن حسان ومحمد بن جبير من غرناطة، حرسها الله، للنية الحجازية، المباركة، قرنها الله بالتيسير والتسهيل وتعزيف الصنع الجميل، أول ساعة من يوم الخميس الثامن لشوال المذكور، وبموافقة اليوم الثالث لشهر فبراير الأعجمي، وكان الإختيار على جيان لقضاء بعض الأسباب، ثم كان الخروج منها أول ساعة من يوم الإثنين التاسع عشر لشهر شوال المذكور وبموافقة اليوم الرابع عشر لشهر فبراير المذكور أيضا»(71) .

يقدم ابن جبير في بدايته الرحلية معلومات حول عناصر ثلاثة :

- **معلومات حول النص** : وفيها يتحدث عن بداية كتابة الرحلة، ومكان هذه البداية، مع نية تدوين الرحلة الموازية لنية الحج . كما أنه يحيل على جنس الرحلة في العنوان الفرعي والذي هو العنوان الرئيسي، وأيضا الفعل المبني للمجهول وهو يُحيل إلى الرحلة والضمير الغائب المرتبط بتقييدها، إضافة إلى أسلوب النص الذي ينبني على دقة وضبط في تقديم الخبر .

- **معلومات حول المرجع** : وهي الاخبار المقدمة حول

العالم، للإحالة على معرفة خارج النص وعلى تجلياته في ذكره لأربع فضاءات مرجعية :

فضاء متحرك : مكان تدوين الرحلة (البحر مقابل جبل شلير بالأندلس).

فضاء الانطلاق : غرناطة، مع الإشارة إلى الانفصال عن رفيق رحلته أحمد بن حسان.

فضاء الهدف : الحجاز للحج.

فضاء المرور : مدينة جيان بالأندلس لقضاء بعض حاجياته ثم الخروج منها.

يأتي تقديم هذه المعلومات متضمنا لتفصيل في الإشارة إلى المكان والزمان، وبعض الغموض في عدم ذكر سبب الانفصال عن رفيقه الذي لم ترد له ترجمة، وأيضا سبب مروره بجيان.

- معلومات حول التخييل : وذلك بتنظيم السرد وبناء العالم التخييلي (الوظيفة الميتاسردية والوظيفة البنائية).

د- الوظيفة الدرامية (Fonction Dramatique) : إذا كان اختيار بداية الحكي مسألة معقدة في النصوص التخييلية لأن المؤلف فيها يضطر إلى التدقيق في اختيار لحظة وشكل الدخول[72]، وتحديد بداية الإخبار بالحدث أو وصف ما يرتبط بالفعل السردي... فإن المسألة في النص الرحلي تختلف، لأن كل سارد رحالة يلجأ إلى بداية الحكي، ابتداء من انطلاق رحلته، لحظة خروجه، أو استعداده للخروج. فابن جبير يخبر عن تاريخ ومكان بداية تدوينه لرحلته، ثم يسرد انطلاق القصة بانطلاق

خروجه (شأنها عند ابن بطوطة، العبدري وابن فضلان والنابلسي)، فيما هناك بدايات رحلية أخرى تختار بداية القصة بالإخبار عن شيء من صميم الرحلة للإغراء كما في نص "ناصر الدين على القوم الكافرين"، أو للاختيار إثبات استرجاعات تمهيدية سابقة عن الرحلة، وقد لجأ إلى ذلك محمد بن زين العابدين في (رحلة السودان) وهو يصف مشهدا عن طفولته، وغير ذلك من الاختيارات التي سرعان ماتندمج في السياق وفي التسلسل الكرونولوجي.

ويلجأ كل سارد في نصه الرحلي إلى تحقيق تواصل موفّق مع متلقيه، لأن البداية بالنسبة للرحالة في نص رحلته هي رهان عبره ستتأسس مصداقية النص، ويتحقق الإغواء، وشدّ المتلقي؛ فالعلاقة بين السارد والمتلقي ترتسم في جملة البداية باعتبارها لحظة التقاء لاستجماع سلسلة من العلاقات الموجهة إلى متلقي السرد في ا لنص.

إن البداية في هذا السياق تكون مرشدا للقراءة والقارئ[73]، وتشكل وظيفة استراتيجية، لأنها مرآة ذات أنواع ووظائف تولد انفعالات وشعورا وأفق انتظار. كما أن جملة البداية، وهي نموذج للجمل السردية في النص الرحلي، تختلف بكونها جملة مرتوية بالإخبار والرغبة في التصديق على عقد القراءة. لهذا فهي مكثفة ومرآوية، إضافة إلى أنها تشكل وترسم أسئلة يجيء النص متكفلا بـ«الجواب» عنها أو بتوليدها.

إحالات

*- المقريزي (ت845هـ) : **كتاب المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار** (المعروف بالخطط المقريزية)، القاهرة، مؤسسة الثقافية الدينية (د،ت)، ج1، ص3.

1- تمت الإستفادة في التأطير النظري لهذا الفصل من المؤلفات التالية، أساسا، ومن مقالات أخرى - تجيء في السياق لا تقل عنها أهمية :

- Leo. H. Hoek : **La marque du titre**, Mouton 1982.
- Charles Grivel : **Production de l'interet Romanesque**, Mouton 1973.
- Gerard Genette : **Seuils**, ed seuil 1987.

2- محمد فكري الجزار : **العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي**. القاهرة. سلسلة دراسات أدبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 1998، ص 45.

3- Leo Hoek, P XI

4- Henri Benac : **Guide des idées Littéraires**, France, ed Hachette.

5- Leo Hoek, P 1

6- Leo Hoek, P 6

7- Jean Louis Morhange : **Incipit narratifs**, in : Revue Poetique, France, N° 104 Nov 1995, ed seuil, p394.

8- حول العنوان في السرد الأوربي الكلاسيكي، انظر : هوك، ص7. جينيت، ص54. بيناك، ص505.

9- Jean Louis Morhange, Idem, P394

10- Ibidem

11- حاجي خليفة : **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** (مج1)، دار الفكر، بيروت 1982، انظر ص، ص360-377.

- انظر أيضـا : **معجم الدريعة لآقابزرك الطهراني**، (مج3)، دار الأضواء، بيروت (د. ت)، ص. ص399-479.

12- محمد عويس : **العنوان في الأدب العربي** : النشأة والتطور، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الأولى 1988، ص41.

13- محمد عويس، مرجع سابق، ص 108، 109.

14- ابن أبي محلي الفقيه الثائر ورحلته **الإصليت الخريت**، الرباط، منشورات عكاظ، ط1، 1991 [تحقيق عبد المجيد القدوري] انظر : ص101 هامش رقم 101.

15- Henri Benac, Idem, P. 506.

16- Charles Grivel : **Production de l'intérêt Romanesque**, ed Mouton, lahaye, 1973, P13.

17- Jean Louis Morhange, idem, P395

18- Henri Mitterand . **le discours du Roman**, France, ed P U.F (écriture) 2ed, 1986, P21

19- المقـصـود، على الخـصـوص، الحكايات الشـعـبيـة، والسـير الشعبية، كتخييل يباشره المتلقي دون تقديمات عدا الميثاق العرفي التداولي.

20- Gerard Genette : **Seuils**, ed Seuil, 1987, P152

21- G. Genette : **Seuils**, Idem, P 50

22- Idem, p 195

23- رحلة ابن مـعـصـوم المـدني أو **سلوة الغريب** وأسـوة الأريب، بيروت، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، 1988، ص19 [تحقيق شاكر هادي].

24- يوسف الحسني : **ملتقط الرحلة** من المغرب إلى حضر موت، الدار لبيضاء شركة النشر والتوزيع، 1988، ص17 [تحقيق وتقديم وتعليق أمين توفيق الطيبي].

25- أبو حامد الغرناطي، ص31.

26- أبو حـامـد الغـرناطي : **تحفة الألباب** ونخبة الاعجاب، الدار

البيضاء، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط1، 1993، ص31 [تحقيق اسماعيل العربي].

27- الغرناطي، مرجع سابق، ص29.

28- أبو حامد الغرناطي، مرجع سابق، ص33.

29- سيزا قاسم: **الخطاب التاريخي** من التقييد إلى الإرسال. قراءة في الطبري والمسعودي وابن خلدون [ضمن كتاب جماعي] الأدب العربي: تعبيره عن الوحدة والتنوع. بحوث تمهيدية، مركز دراسات الوحدة العربية، جامعة الأمم المتحدة، بيروت، ط1، مارس 1987، ص132.

30- هناك مقدمات تقتصر على البسملة والجمدلة ثم الاستغفار إلى الله، مثلما في رحلة العبدري أو الشكر لله كما في رحلة «ناصر الدين على القوم الكافرين».

31- أبو حامد الغرناطي، ص29.

32- ابن بطوطة، ص99.

33- ابن فضلان، مرجع سابق، ص68، (بناء على أمر أمير المؤمنين المقتدر إلى ملك الصقالبة).

34- **ناصر الدين على القوم الكافرين**، مرجع سابق، ص18، (بناء على أمر من السلطان المولى زيدان إلى بلاد الأفرنج).

35- ابن بطوطة، ص31.

36- عبد الغني النابلسي، مرجع سابق، ص27.

37- انظر: - Henri Mitterand . **Le discours du Roman**, P.U.F, France 2eme ed. 1986, (Chap. **La préface et ses lois** : Avant propos romantiques, PP : 21-34).

38- أفوقاي، ص17.

39- العبدري، ص1.

40- النابلسي، ص37.

41- الطرس Palimpsest أو الطلس كما يعرفه (معجم المصطلحات العربية) هو الرق الذي طمست فيه الكتابة الأصلية وإن كانت لا تزال آثارها ظاهرة ظهورا ضعيفا وذلك ليكتب عليه مرة أخرى، مثال ذلك

نسخة الأناجيل التي عُثر عليها بدير (سانت كاترين) بطور سيناء، فقد محيت منها نصوص الأناجيل، وكتبت فوقها قصص، وحكايات لها شعبية كبيرة في القرن الثامن للميلاد».

انظر : مجدي وهبة وكامل المهندس : **معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب**، بيروت، مكتبة لبنان، ط2، 1984، ص. ص237-238.

42- ناصر الدين على القوم الكافرين، ص19.

43- رحلة العبدري، ص1.

44- رحلة العبدري، ص3.

45- نفس المرجع والصفحة.

46- يقول ابن بطوطة : «الحمد لله الذي ذلل الارض لعباده ليسلكوا منها سبلا فجاجا» ص29، التحفة.

47- في "ناصر الدين على القوم الكافرين" تشكل الإشارات إلى الأندلس، بلاد المسلمين، بلاد الإفرنج، غرناطة، مراكش... محورا استراتيجيا سيتحكم في بناء النص الرحلي، بناء مرجعيا إلى تجربة تروى بالكثير من الحميمية والخوف من فقدان المكان، مؤطرة بثنائية بلاد المسلمين = بلاد الإفرنج (الكفار).

48- أبو العلاء المعري : **رسالة الغفران**. بيروت، الشركة اللبنانية للكتاب (د،ت) [تحقيق وتقديم فوزي عطوي] ص57.

49- الجرجاني : **كتاب التعريفات**، بيروت، مكتبة لبنان، 1988، ص26.

50- انظر : حسين عطوان : **مقدمة القصيدة العربية في العصر العباسي الثاني**، بيروت دار الجيل، ط1، 1982. حيث يدرس أهمية المقدمات في الشعر العربي ومايفرزه من اتجاهات باعتبار المقدمة هي الوجه الذي يتأثر ويؤثر.

- انظر ايضا : شوقي ضيف : **الفن ومذاهبه في الشعر العربي**، ص227 وعكوف الشعراء في الفترة العباسية على المقدمات الموروثة مختارين ما يلائم حياتهم.

51- تتشكل البداية في نصوص المقامة بنفس اللازمة المفتتح بها «حدثنا عيسى بن هشام قال»، عند بديع الزمان الهمداني، ثم افتتاح ثان في زمن الماضي بفعل حركي يؤشر على الذهاب والإياب أو حركة قام بها السارد.

أما في نصوص كليلة ودمنة فإن المسألة أشد إغراء من خلال بداية مسكوكة في كل النصوص : «قال دبشليم الملك لبيدبا الفيلسوف». والملاحظ أن بدايات كليلة ودمنة مترابطة، وفي كل بداية بدايتان، الأولى تبتدئ ب : «قال دبشليم» وهي البداية الفكرة لأنها تتضمن تصورا حول الحكاية وأيضا بداية محفزة ومانحة للسرد فرصة الحكي.

أما الثانية فهي بداية الحكاية التي تبتدئ بالشكل التالي : «قال بيدبا : زعموا أن»، وهي بداية تؤسس للإحتمال وترسم مسار التخييل مستعادا من الماضي.

في «ألف ليلة وليلة» هناك البداية الكبرى التي تفتتح بها الحكايات، وهناك البدايات الصغرى لكل حكاية أو ليلة.

جاء في البداية الكبرى : «(حكي) والله أعلم أنه كان فيما مضى من قديم الزمان وسالف العصر والأوان أن ملكا من ملوك ساسان بجزائر الهند والصين...».

حضور البناء للمجهول وفعل الحكي والإحالة على الماضي السحيق اللامتعين من أجل رسم أفق واضح للتخييل والإتحاف، وقاعدته أن البداية في السرد القديم تؤسس للإحتمال أكثر من الحقيقة، وتبني قاعدة إخبارية تتوجه إلى القارئ منذ البداية بكم معلوماتي حكائي.

52- Jean Louis Morhange · **incipit Narratifs** (l'entrée du lecteur dans l'univers de la fiction), in Revue : Poetique, N°104, Nov. 1995, ed seuil, Paris, P387.

53- Andrea del lungo : **Pour une poétique de l'incipit**, in Revue : Poetique N°94, Avril 1993, ed seuil P135-136.

54- Jean louis Morhange, Idem, P387

55- Andrea. D.L 1993, P131

56- Idem, P137

57- Jean Louis Morhange, Idem P387

58- Idem P400

59- في "الإصليت الخريت"، أو "تحفة الألباب"، يجري في الأولى تبئير شخصية الشيخ سالم السنهوري، الذي أخذ عنه ابن ابي محلي ؛ وفي الثانية يعمد أبو حامد الغرناطي الى تبئير التعجيب الذي سيتحدث عنه بقوله : «اعلم وفقك الله أن الدنيا عبارة كما في فلك القمر من الهواء، والبحار والأرض وماعليها وماتحتها ومايحيط بها والمعمور من الأرض فيما يقال مسيرة مائة عام من ناحية الشمال مع ما يقاربه من المشرق والمغرب» ص37.

60- Jean Raymond : **commencements Romanesques**, (Article in.) Position et oppositions sur le Roman contemporain, Actes et colloques N°8 strasbourg, ed klincksiek 1979, P132.

61- العبدري، ص7.

62- يمكن تعميم هذا الاستنتاج على الكثير من النصوص السردية الكلاسيكية في بداياتها الكبرى، لكن بداياتها الصغرى تتعرض لتكسير استرجاعي كما هو الأمر بالنسبة لحكايات ألف ليلة وليلة أو كليلة ودمنة، عبر تقنية التوليد الحكائي، الذي يضطر السارد خلاله اضاءة الحدث باسترجاع ما يمثل به.

63- الشيخ محمد بن علي زين العابدين : **رحلة السودان**، تونس، بيت الحكمة، قرطاج، ط1، 1993، [نقلها الى العربية عبد الله معاوية] يقول:

«تفرغت حتى سن اليفاعة لقراءة القرآن المجيد في الكتاب مع صبية آخرين، وعملا بتوصيات والدي عليه رحمة الله بدراسة العلوم فإني، أخذت أتعلم مبادءها بتونس، مما جعلني ارتبط بروابط المودة مع طلبة قادمين من البلدان المجاورة كنت أراقبهم بانتباه، كان معظمهم يبذل قصارى الجهد ويتفانى في دراسة الخيمياء والسحر وفن البحث عن الكنوز واكتشافها، دافعهم في ذلك الفقر والحاجة» ص25.

64- انظر : Andrea del Lungo. Idem.

65- ورد المفهوم عند J.L.Morhange في مقالته المذكورة سابقا، وهو يحلل بداية رواية (الطريق الملكي) لأندري مالرو 1930 ؛ واستعمل قبله عند Huet و G.Genette.

66- ابن بطوطة، ص33.

67- ضمن : أ. د. لونكو، مرجع سابق، ص139.

68- Andrea.d.L.Idem, P139-140

69- رحلة ناصر الدين على القوم الكافرين، ص23.

70- Andrea d.L : Idem P140

71- ابن جبير، ص7.

72- Andrea. d.L. Idem P144

73- Andrea, P147, J.L.Morhange, P394

الفصل الثاني

السرد وبنية الجملة

I - **سـردية الرحلة :** لا يختلف السـرد الرحلي عن باقي السرود باعتباره مجموعة من المتواليات الجملية المؤسسة لتيمات ذات وظائف وأهداف تتغيى توظيف تقنيات وأساليب لضـمـان تواصل محقق مع الجنس الذي يكتب فيه، ومع الذات الفـاعلة التي تصوغ الأحداث والأفكار، ثم مع المتلقي.

إن السرد في النص الرحلي «لغة وسيطة وليست مباشرة»[1]، وهو قريب جدا من السرود المعاصرة له التي ترعرع في حضنها، وارتوى معها من نفس المعين، وخصوصا التاريخ، وأيام العرب والوقـائع، ذلك أن «الخلفيـة النظرية» التي يكتب بهـا كل من المؤرخ والراوي والرحالة تعتمد إثبات يقين مرتبط بالأحداث والآخر والذات، كما ترتبط بطبيعة الإدراك والتسجيل والتقرير والإخبار وعلاقة «السارد» ووسيطه اللغوي : السرد بالواقع.

وإذا كـان السـرد في التـاريخ يعـتـمـد البـحث عن الوقـائع

والأحداث من الماضي والحاضر وتسجيلهما بتقريرية مضمّنا بعض الحكايات المنغلقة بأحداث وأشخاص فإن أيام العرب والوقائع والتراجم، وكل الأشكال القريبة، بدورها تسجل حيوات الآخرين، وأفعال السالفين باعتبارها حقائق في الأولى، أما الثانية فتُساق للعبرة واستخلاص الدروس، وبناء الحاضر والمستقبل.

وقد أصبح نص الرحلة «نصا متعدد الأنظمة، لغة ولهجة وأصواتا ومحكيات متعددة المصادر والرواة وهذا التعدد تحكمه بنية السفر (...) والتي تفرز خصائص عديدة ساهمت في تشكيل بناء النص»[2]، كما تؤكد ذلك بعض خصوصيات السرود الأخرى في باقي الأشكال، خصوصا المحولة من الشفوي إلى المكتوب.

ويفرز السرد الرحلي خصائص وروابط مشتركة تتحول حسب الاستعمال، منها: الإيجاز والحقيقة والخصوصية وبساطة الأسلوب[3]، إلى بنية متفاعلة تتخذ لها منطلقا محددا ونهاية واضحة تبدأ بالحركة وتنتهي بالسكون الذي يجسده السرد نفسه. وبذلك فالحركة السردية في النص الرحلي دائرية، تتضمن طبقتين مختلفتي الألوان والوتيرة ومرتبطتين بالحركة:

- **سردية العبور** ويمثلها الانطلاق والمسير في رحلة فعلية - مادية أو متخيلة، ذهابا وإيابا، متضمنة المتواليات والتمهيد، والعامدة إلى التقديم والتعريف، وإلى الأحداث العارضة، بحيث يحتوي كل نص -في العموم- سردية العبور إلى الحكاية والفعل والأحداث، أفقيا أو عموديا.

فسرود العبور في "كليلة ودمنة" تتخلّق وضعية مشتركة

لافتتاح الحكي وبلورته في سياق المثل والحكمة، وتخزينه بطاقة من الديناميـة التي تولد فيه قنوات عبـور أخرى؛ كـما أن سرود العبـور في "ألف ليلة وليلة" تشكل جسـراً لآفـاق المغـامـرة والعجيب، وبالتالي الحكاية وامتداداتها.

يرسم العبور المادي في النص الرحلي للسرد وتيرة متوسطة السُرعة تشرئب نحو الحركة المدورة محور الرحلة. وهو ما يعكس نفسية الرحالة-الراوي المتطلعة إلى الوصول للهدف. ففي الرحلة الحجية ينبني السرد متوسط الحركة بين البطء والسرعة، بأعتبار أن الرحالة يتعجل الوصول إلى الحج، فيحيا عبورا مضاعفا على المسـتـويين المـادي والنفـسي، شـأن العبـدري في عـبـور الذهاب، إذ يلجأ إلى الوصف والتعليق للتعبير عن توتر عميق مما يرى ويسمع، وهو مـا يعكس الحـضـور النفسي وتغـذيتـه للنص الرحلي الحجي في كل مراحله.

أما سرد العبور إيابا فغالبا ما يأتي بوتيرة سريعة مختزلة ومكثفة تكمل بعض المعطيات التي لم يتم الإنتباه إليها في مسير الذهاب. فـفي نص العـبـدري يشـغل الجـزء الخـاص بعـبـور الإياب ثلث الصفحات المخصصة لعبور الذهاب متبعا سبيل الإختزال على غرار قوله: «ثم سافرنا من مدينة تونس أمّنها الله تعالى فمررنا على باجة ثم على خولان فتيـاسرنا منها على طريق بونة وأخـذنا على طريق القلاع فدخلناها قلعة قلعة وهي ذوات عدد وليس بها مايذكر ولا مـــا يؤرخ ثم على قـــسنطينة على الطريق الأولى ثم على بجاية ...»[4].

وفي تمثيلات أخرى هناك نصوص تختفي منها سردية العبور فيلجأ الراوي إلى «القفز» على كل تلك المرحلة والابتداء بسرد الحلقة بعد «تقديم» لابد منه لافتتاح الرحلة. وفي رحلة ابن فضلان يتم الدخول مباشرة إلى «دائرة الهدف» مثل العديد من النصوص السفارية التي يتم فيها «تحييد» الذات، وبالتالي «إخفاء وعزل» سردية العبور، لأنه لا يشكل أهمية بالنسبة للآخر صاحب الرحلة الحقيقي «المرسل»، أو لأن الراوي لا يهمه حكيُ ما عَرَضَ له بالطريق قبل وصوله للهدف ذهابا أو إيابا، وهو مايمكن لحظُه في النصوص السفارية (أبو دلف وابن فضلان) إذ يتم إقصاء " الذات " نسبيا وسفرها مع الاحتفاظ فقط بوقائع المهمة- الهدف، رغم أن أهمية سرود الطريق تتضمن بنيات حكائية هامة تستعرض ضمن مشاهد مسلسلة رابطها عين الراوي ولغته وذاكرته وأفقه المليء بآفاق انتظار أخرى وأحلام واستيهامات، هي وغيرها قرائن مرجعية وعلامة لفهم وتفكيك " الذات ". لأن فهم ابن فضلان ورحلته في مستويات وعيه وأوعاء الآخرين سيتحقق بالشكل الواضح -شأن رحلتي ابن بطوطة والعبدري مثلا- لو تضمنت سردية العبور بوجهيه.

في الرحلات المتخيلة يتمحور العبور في (منطق الطير)[5] باعتباره استراتيجية لبناء الرحلة في كل مراحلها :

- «مرحبا بك أيها الهدهد، يا من للطريق هادٍ، وفي الحقيقة مرشد كل وادٍ». ص180.

- «ما أن سمعت الطيور جميعا الكلام، حتى أدرك الكل

الأسرار القديمة ووجد الجمع نسبا يربطهم بالسيمرغ فلا جرم أن تولدت لديهم الرغبة في السير، ولذا عادوا جميعا إلى الطريق». ص217.

- «وبعد سماع هذا الكلام كله، سارعت جميع طيور الوادي بتنكيس الرؤوس في دماء الأكباد، وعلمت جميعها أن هذه القوس الصعبة لا تقوى عليها سواعد حفنة من العجزة، ولم تجد أرواحهم الإستقرار بسبب هذا القول، وما أكثر الذين ماتوا من العجز في ذلك المنزل، وأما الطيور الأخرى التي اندفعت إلى المسير، فبفعل ماسيطر عليها من تحير، قضت سنوات متنقلة بين مرتفع ومنخفض». ص415.

هذا الحضور المكثف لرمزية العبور مدعما بالقائد (الهدهد الهادي) والهدف المخلص (السيمرغ) يوسع دائرة مفهوم السفر الروحي ومستوياته، فيما غاب العبور في (رسالة الغفران) لأن بناء الرحلة إلى العوالم الأخرى ينتظم ضمن شبكة معقدة من الترميز والإيحاء حيث السفر الروحي-الباطني هو العماد المتحكم.

- **سردية الوصول**، وفيها يتكثف السردي مشبعا بآفاق أخرى، وبحرصه على التشخيص الدقيق، سواء تعلق الأمر بما هو روحي - ديني، أو تقريري وتبليغي وسفاري، أو علمي وأدبي وغيره. ففي هذا المستوى يصبح السرد متوازنا ومتضمنا أشكال الوصف والتعليق والتأمل والمقارنة والتمثل.

والسرد الرحلي خلال هذه المرحلة يكون في لحظة حاسمة تلي سردية العبور إلى سردية الوصول الذي يمثل وجهيْ عملة

عبورين، مادي ونفسي، ونقطة بداية عبور آخر داخلي لإرواء الرغبات المقيدة بتلك اللحظة.

حركتان تطبعان السرد هما **الإنغلاق والانفتاح** ضمن هذه الاستراتيجية، مما يعطي للحكي دينامية تفعيلية تغذي حركات السفر والمفاجأة والعجيب، وعناصر أخرى تشيد الجملة السردية بشرايينها المُحيلة على خارج وداخل النص انطلاقا من الدائرة التي تضيق أو تتسع وهي تنفتح على أساليب ومكونات تجعل من حركتي العبور والوصول إطارا وجسرا لبناء أعم وأعمق.

إن السرد، بهذا المعنى في النص الرحلي هو خطاب يتضمن بنى أساسية ومستويات، ويشكل نسقا متماسكا يختزن بداخله طبقات قولية دلالية متلونة ومتدرجة في سرعتها وبُطئها، وفي حركتها وسكونها.

II - مميزات وأنماط الجملة السردية في الرحلة:

ترسم الجملة في الرحلة سفرها الخاص انطلاقا من سرود تتولد عنها جمل وصفية؛ لبناء أحداث تنتسج وتتنامى بموازاة تَقَدّم خط سير الرحلة بحيث «إن السفر يمكن أن يُحكى باعتباره تتابعا زمنيا»[6]. وتأتي أهمية الجملة في البناء السردي لتطرح فرضيتين:

- نسق الخطاب وفسيفساء التنوع.
- الجملة السردية وعلاقتها بالخبر والسند والمرجع.

إن الجملة السردية في النص الرحلي خطاب بؤري، ومحرك دينامي للأحداث رغم قصر الجملة وكثافتها، فهي مشقلة

بالأوصاف وتتالي الأحداث. لكن أهم مايميزها هو تشكلها من أربعة عناصر خام: الخبر، والسند، والفعل، والمرجع. وهي مكونات ميزت الجملة في مؤلفات التاريخ واللغة والأدب باختلاف يخصص كل شكل في علاقة الجملة مع عناصرها المهيمنة والأخرى الشكلية التي هي إطار لخلق وتوليد الإنفعال والمتعة والإدراك المحقق لتلقٍّ منسجم، بما يوازي الإنسجام الذي كان يبحث عنه الراوي-الرحالة في رحلته.

1 - الخبر: الجملة السردية في الرحلة هي جملة (نُصيص) إخبارية بامتياز لارتباطها الحميمي بالأحداث بشكل متسلسل ومتنوع في النثر عامة[7] من زاوية حمولته الدلالية وبحسب التيمات. وهو ماينطبق على الرحلة المتضمنة للخبر، والذي شهد تدقيقات ومراجعات باعتباره الوعاء الذي يحمل المعنى ويصوغ اللفظ، فبحثوا في تعريفه، شأن السكاكي الذي عالجه من منظور بلاغي في علاقته بأربعة فنون[8]. وهو ما يعني ترعرع مفهوم الخبر في الحضن البلاغي. فيعني الخبر النبأ أي مايحتمل الصدق والكذب لذاته، يقابله الإنشاء الذي لا يحتمل الصدق والكذب[9]، ونفس المعنى نلمسه عند الجرجاني[10].

ومن رؤية أخرى فإن الخبر هو العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر وخبرته(...) وقيل الخبر هو المعرفة ببواطن الأمر[11]. وفي سياق آخر، يعرض أبو هلال العسكري للمفهوم (الخبر) بالمقارنة مع مفاهيم قريبة منه، ففي حديثه عن الفرق بين الخبر والحديث يقول: «الخبر هو القول الذي يصح وصفه

بالصدق والكذب، ويكون الإخبار به عن نفسك وعن غيرك... والحديث في الأصل هو ما تخبر به عن نفسك من غير أن تسنده إلى غيرك، ويسمى حديثا لأنه لا تقدم له وإنما هو شيء حدث لك فحدثت به، ثم كثر استعمال اللفظين حتى سمي كل واحد منهما باسم الآخر فقيل للحديث خبر وللخبر حديث... ويجوز أن يقال إن الحديث ما كان خبرين فصاعدا إذا كان كل واحد منهما متعلقا بالآخر فقولنا رأيت زيدا : خبر، ورأيت زيدا منطلقا : حديث»[12].

وفي موقع آخر يسمى الخبر الطويل قصصا لأن بعضه يتبع بعضا كما أنه العلم بكنه المعلومات على حقائقها[13]. وهذا الاهتمام البلاغي والمعجمي بمفهوم الخبر هو بالتأكيد اهتمام فقهي، حيث تعرفه (دائرة المعارف الإسلامية) بوروده في الأحاديث مرتبطا بالإسناد «ويسمي الغزالي الأحاديث التي ترقى إلى النبي باسم الأخبار، وأقوال الصحابة بالآثار»[14]، لكن المحصلة، ترجح تبني السياق البلاغي القريب من السرود المعتمدة على الأخبار والحكايات، وهي تتماس مع الأنباء والأحاديث ولكنها تحتفظ بالخبر مفهوما حاملا لفنية سردية، ومشكلا حكاية جامعة لأخبار متعددة ومتنوعة يمكن حصرها في أربعة أنواع مهيمنة : الخبر التاريخي، والاجتماعي، والأدبي، والديني، لا تحضر كاملة في نصوص الرحلة أو بعضها، بشكل متفاوت بحسب شكل النص وأسسه، يتداخل معها نوع حاضر بل تظهر بشكل مستمر وهو الخبر الذاتي، أو عن الذات باعتبار الرحلة، برمتها، وإن كانت تسجيلا لأحداث ووقائع من طرف

الراوي-الرحالة فهي تعكس رؤيته للأشياء وعلاقته معها واختياراته واهتماماته، إنها حكي مباشر أو غير مباشر عن ذات الرحالة وذهنيته وتصوراته، بحيث يحضر هذا العنصر في الأشكال الخبرية خلفية موجّهة.

1-1- الخبر التاريخي: لا يمكن لنص رحلي أن يخلو من أخبار تاريخية بالمعنى الذي يعطي للمؤرخ والجغرافي الإعتماد على الرحلة مثل مصدر معتمد يمده بمعلومات حول أحداث وتواريخ وعمران وطرق.

إن عمق بنية الخبر التاريخي ليس هو التأريخ المحض في ذاته وإنما هو تسجيل مراحل الرحلة، وماتلتقطه عين الرحالة، ومايسمعه في ارتباط بالزمن، أو ما يحيل على الماضي؛ ذلك أن مستويات الخبر التاريخي تقف على سرود تتعلق بـ:

1-1-أ- الماضي الذي يحيل على فضاءات حافلة بمؤشرات لاسترجاعه حتى يكتمل فهم الحاضر. ويعتمد الراوي-الرحالة على مصدرين في بناء هذا النوع من الأخبار التاريخية: المؤلفات التاريخية والسماع المتصل بالأخبار الماضية (التاريخية)، فهناك استرجاع للفضاءات والأمكنة بعمرانها، وأيضا للقادة والحكام وبعض الخصوصيات والأحداث المشهورة.

يقول أبو دلف: «والخبر في بناء هذه المدينة أن هرمز، ملك الفرس، بَلغه أن مولودا مباركا يولد في بيت المقدس في قرية يقال لها بيت لحم وأن قربانه يكون ذهبا وزيتا ولبانا فأنفذ بعض ثقاته بمال عظيم وأمره أن يشتري من بيت المقدس ألف قنطار زيتا

وحمل معه لبانا كثيرا وأمره أن يمضي من بيت المقدس ويسأل عن أمر هذا المولود، فإذا وقف عليه دفع الهدية إلى أمه وبشرها بما يكون لولدها من الشرف والذكر وفعل الخير ويسألها أن تدعو له ولأهل مملكته ففعل الرجل ما أمر وصار إلى مريم فدفع إليها ما وجه به معه وعرفها بركة ولدها فلما أراد الإنصراف عنها دفعت إليه جراب تراب وقالت له عَرِّفْ صاحبك أنه سيكون لهذا التراب بناء فأخذه وانصرف»[15]. يمكن الإشارة هنا إلى أن الخبر التاريخي عند أبي دلف قد أصبح مرجعا يقتبس منه المؤرخون (الحموي والقزويني) أخبارهم التي وقف عليها أو سمعها من مصادرها القريبة.

1-1-ب- سرود تهتم بالحاضر وتعتمد رؤية العين الممزوجة بقراءات سابقة لرحلات مرت من نفس المكان، على غرار ما فعل ابن بطوطة مع ابن جبير، والنابلسي في رحلات سابقة له.

أما مميزات الخبر التاريخي في النص الرحلي فهو هجين من الجغرافيا والتاريخ الواقعي والمتخيل، المسموع والمرئي، يتموضع بين الاختصار الكثيف أحيانا، خصوصا فيما يتعلق بوقائع تتعلق بأشخاص وأحداث، وبين الإفاضة في الوصف الجغرافي والتحديد المكاني؛ ففي نص «تحفة الألباب ونخبة الإعجاب»، يلتقط الراوي الخبر التاريخي الهجين من الرؤية والسماع دون إطناب، فيورده بوضوح في عدد أقل من الجمل التواصلية. أما العبدري فإن أخباره التاريخية -على قلتها- تأتي تفصيلية مفتقدة لسلاسة أخبار أبي حامد الغرناطي أو ابن بطوطة.

ويحقق الخبر التاريخي وجوده في النص كلما كان عينيا يستجيب لفضول الراوي، فيشكل في بعض الأحيان اندماجا يذوّت الخبر، وفي أحيان أخرى خروجا ذا مسافة محسوبة عن ذات السارد قبل أن يعود إليها، تأكيدا لواقعية الرحلة وأهمية معلومات الرحالة وقراءاته.

2-1- الخبر الاجتماعي: ويفيد هذا الجانب مبحث الإثنوغرافيا والأنتروبولوجيا، لأن الخبر الاجتماعي هو سجل ثري بالتقاط الظواهر والعادات وبعض التقاليد التي ينظر إليها الرحالة الراوي من منظور مقارن ويرصد من خلالها كل ما هو غير مألوف من سلوكات ومعاملات، كما يجنح إلى التصوير بنبرة استحسانية أو انتقادية مع ما يصحب ذلك من سخرية وتعليق ووعظ وتمثيل.

هذا النوع من الإخبار هو فسيفساء من أخبار وحكايات؛ ففي (الرحلة المغربية) يتركب الخبر الاجتماعي، في بعده الواقعي «الحاد» المصفى، من الإختلافات، ويقتصر، غالبا، على الأخبار الاجتماعية المرتبطة بالآخر والحجاج والدين:

«ومن الأمر المستغرب والحال الذي أفصح عن قلة دينهم وأعرب أنهم يعترضون الحجاج ويجرعونهم من بحر الإهانة والملح الأجاج، ويأخذون على وفدهم الطرق والفجاج يبحثون عما بأيديهم من مال ويأمرون بتفتيش النساء والرجال...»(16).

الخبر الاجتماعي عند ابن فضلان وابن بطوطة مرفود بالعجائبي، يلتقط اللامألوف والغريب، سواء جاء رؤية أو

سماعًا، ويعتمد التضخيم والمبالغة. وفي هذا السياق يتحقق اختلاف هذا النوع الخبري من رحالة لآخر بحسب رغبته كل واحد وقدرته على صوغ مايراه ويؤوله، انطلاقا من خلفياته ومواضعاته ثم من الشكل التعبيري الذي يكتب فيه، لأن أخبار الرحلة الحجية تختلف عن أخبار الأنواع الأخرى، سفارية أو علمية... وكأن هدف النص الرحلي أن يساهم في بلورة بناء الخبر بكافة أنواعه.

3-1- الخبر الأدبي : وتزخر به الرحلات الحجية والزيارية والعملية على الخصوص، فتشمل تراجم الفقهاء والشيوخ والعلماء وبعض الأسماء المؤثرة في حياة الرحالة أو الآخرين من أحياء أو أموات. ويتصف هذا الخبر بالإيجاز والالتزام بتراجم مختصرة تضيء سيرهم الثقافية والاجتماعية وتأثيراتهم، أو تقتصر على ذكر بعض الفضائل وما وقع للرحالة أو ماسمع.

4-1- الخبر الديني : ويتمثل بكثافة في الرحلات الحجية لإرتباط الرحالة بهدف معين يعقد له فقرات وفصولا تسم الرحلة، وذلك من خلال سرود مترابطة حول فضاء مكة والمدينة والمزارات، وأخبار حول الأنبياء والمعجزات، وإيراد بعض القصص المدعمة التي تتقاطع والخبر التاريخي.

ويتنظم الخبر الديني في أفق إيراد معلومات حول الأنبياء ومعجزاتهم، وكل مايتعلق بالجانب الديني خصوصا؛ فالخبر الديني في "الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز" يقوم على استدعاء ملاحم وبطولات الأنبياء والصحابة عن طريق الوقوف على معالم قبورهم أو بعض المعالم

الأخرى كالمساجد أو المدن أو الفضاءات، أو ذكر أسمائهم في السياق، والاستطراد في الترجمة والإخبار[17].

وعموما، فإن صيغة الخبر الديني تأتي لإضفاء الطابع التجنسي على الرحلة، وتحقيق التوازن النفسي والروحي للراوي.

تتكامل بنية الخبر، نواة الجملة السردية في الرحلة في تنوعها وتكون هي المؤشر على نوعية الرحلة إذ تنطلق من عنصرين محفزين يتخلّقان في كل خبر: وهما الرغبة والقدرة، يوحدهما البحث عن المعرفة وأشكالها؛ فحضور الرغبة دافع للحفر والسؤال والتتبع، أما القدرة فإنها مَلَكة الرحالة في التقاط مايشكل معرفة وتصورا ورؤية.

كما ان بناء الخبر لا يكتفي، في النص الرحلي، بعرض المشاهدات بشكل محايد وإنما يلجأ إلى إرواء الجملة الخبرية في غناها المتكامل برؤية الرحالة عبر توافقات أو تعارضات مستعملا في ذلك الذوق المرتبط بالرؤية والسماع والقراءة والتخيل والاستيهام؛ فأسلوب ابن جبير «يختلف باختلاف البلدان إذ أنه عندما يذكر المعاملة السيئة التي لقيها من موظفي ميناء الإسكندرية يستخدم أسلوبا خبريا بحتا يخلو من الصور الجمالية، والمحسنات البديعية. وفي لحظة وصوله للأراضي الحجازية، وقد ارتاح ضميره ووصل الحرَمَ المكي، نجد أسلوبا جميلا»[18]، وهو ما يعطي للرحلة بنية خبرية متنوعة ذات طابع احتمالي، خصوصا في الجانب التاريخي والاجتماعي، وذات طابع نسبي في الخبر الأدبي.

ويتكون الخبر في الرحلة من «المكان» أولا، ثم "نوعية الرحلة" الموجهة للمهيمنات والقواعد، وهكذا فإن طبيعة الأخبار، بدورها، تتشكل وفق النوع الذي تتشرب سماته، حيث يأتي الخبر التاريخي في الغالب وصفيا تقريريا، لكن تقريريته تنكسر بالجنوح نحو إيراد العجائب فيه. أما الخبر الاجتماعي فهو تصويري يلتقط الصورة في حركيتها وسكونيتها... وعموما، فالخبر في النص الرحلي يؤدي وظيفة التلقين والتعلم والاعتبار والإمتاع، باعتبارها رهانات للتحقق، ورؤى تعكس رغبات الراوي ورؤيته للأشياء والعالم.

2- السند: ارتوت الجملة السردية في التراث العربي القديم بخصوصيات تواترت في أشكال تعبيرية مختلفة، من ضمنها السند الذي شكل مفتاح الجملة وسمة التصديق ؛ ذلك أن السند ارتبط بالخبر ومرادفاته في حضن «حضارة الفقه» والرغبة في التأسيس لليقين. لذلك، فإن الإسناد هو «نسبة الشيء أو الخبر أو الرأي أو الحقيقة إلى أصلها أو مصدرها وهو بمعناه الإجرائي الجواب عن السؤال الذي كثيرا ما يرد على الألسن والأقلام»[19].

ويُعرف الجرجاني، الإسناد بأنه نسبة أحد الجزئين إلى الآخر، أعم من أن يفيد المخاطب فائدة يصح السكوت عليها. وهو عند النحاة ضم إحدى الكلمتين إلى الأخرى على وجه الإفادة التامة. وفي اللغة هو إضافة الشيء إلى الشيء، أما الإسناد في الحديث فيعني أن يقول المحدث حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله[20]. وفي تعريفات أخرى أبعد عن الفقه، وأقرب إلى التاريخ

الذي هو قريب من الرحلات يصبح الإسناد «إثبات فعل القول ورد النص إلى منتجه وليس إثبات الفعل إلى فاعله»[21]، فالطبري يصل من خلال الإسناد إلى النص وليس إلى الفعل. وطريقته تعتمد جملا إسنادية من قبيل «ذكرني بعض أصحابي» «ذكر لي جماعة من أصحابنا» أو «ذكر من رآه وشاهده»، فيصبح الشاهد والراوي شخصية واحدة، فيما يختلف الأمر عند المسعودي الذي يحول «ملكية النص من الشاهد الراوي إلى المؤرخ الراوي»[22].

وهكذا اقترن السند في جانبه الشكلي بالرواية والافتتاح لبداية خبر جديد أولي أو متمم لما سبق من أخبار، وأيضا التصديق على المستوى الدلالي، وإضفاء الشرعية والصحة على الخبر.

من ثمة، فإن بناء جملة السند يأتي على الشكل التالي:

المسند

السند

المسند إليه

↑ خطاب مؤسس لا يأتي من كلام لاحق

↓ خطاب يؤكد ما سبق من حديث.

والسند هو فعل إنتاجي للخبر والتصديق على الكلام، لهذا فهو في المؤلفات الدينية ينتج خطابا دينيا ييسر التوجيه والوعظ في القضايا الحياتية والأخروية، كما أنه في خطاب التاريخ يسعى إلى إضفاء الحجة والأمانة على التدوين. والسند في الخطاب الديني والتاريخي له شروط ومواصفات ومحددات تُسَوّغ الملفوظ المنتج. ولأن النصوص السردية ولدت في حضن الثقافة الإسلامية والتاريخ مستلهمة بعض مكوناتهما، ومستثمرة إياها في نصوص معينة وبتوظيف مختلف، فأن الإسناد في المقامات وفي

كليلة ودمنة وألف ليلة وليلة والسير الشعبية إيهامي يسعى لتحقيق وظيفتين : الإيهام الفني، والسخرية من صرامة الواقعي ومن الحقائق العاجزة والتصديقات التي يفرزها خطاب الإسناد. لكن الرحلة وبعض الأشكال القريبة منها تلجأ إلى توظيف الإسناد بصيغة التصديق وإيلاء الأهمية لحديث واقعي مسنود يكشف عن عمق معرفة الرحالة بالرجال والأمكنة والتواريخ، لذلك اتخذ السند في السرد العربي وجهين :

- **سند حقيقي** ، وفيه مستويات ؛ بحيث لا يخضع لمقياس الضعف والصحة، كما هو الشأن في الخطاب الديني، لأن كافة المرويات في الرحلة والتاريخ وغيرهما من التعبيرات القريبة منهما تسعى إلى البحث عن سير حياتية وفكرية وأدبية وبعض الاخبار والاقوال والحكايات.

لهذا لا يدقق النقد في الاسنادات، إذ يكفي أن يكون المسند معروفا أو وضعت له ترجمة ذاتية.

- **سند خيالي** في النصوص الحكائية بأشكال متفاوتة تميز كل شكل حكائي عن الآخر[23].

ويرتبط السند في النص الرحلي بمسندين واقعيين معروفين أو مغمورين في مجالات الأدب والفقه والاجتماع ... رغم أنه لا يتحقق في كافة النصوص الرحلية، وإنما في بعضها وبشكل قليل، خصوصا مع رحّالات من ذوي حس أدبي في نصوص حجية وزيارية، وثقافية بشكل خاص.

ويختلف السند في الرحلة عن الإسنادات في حقول

أخرى، على الرغم من كونه يقصد إلى تأكيد واقعية الملفوظ باعتباره خبرا حقيقيا، ويلاحظ في بنائه العام المتواتر سندان :

- **سند مباشر** تؤطره أفعال واضحة تفيد أن الإسناد سمعه الراوي الرحالة مباشرة من الأصول، وينتظم داخل حوار يقصر أو يطول، لكنه يعبر عن إيراد خبر معين يسمعه الراوي من مُعاين خَبَرَهُ ورآه : «ودخلت مدينة أبهر سنة أربع وعشرين وخمسمائة، ونزلت عند القاضي الإمام أبي اليسر عطاء بن نبهان وكان من أصحاب الشيخ الإمام ابن اسحاق الشيرازي، وكان، رحمه الله عالما فاضلا صالحا كريما، فتذاكرنا يوما عجائب الدنيا فقال : في أرضنا عجب لم يشاهد مثله، عندنا قلعة تسمى أروشان، فيها جبل يقال له «كوة رستم»، فيه «غار رستم» وفي أعلى الغار ثقب كفم كوز إذا دخل الإنسان الى الغار يجد في ذلك الثقب حزمة من قضبان عددها خمسة عشر قضيبا لا يدري من أي خشب هي، مشدودة بخيط لا يدري من أي شيء هو [...] فقلت ليس الخبر كالمعاينة. فلما رأيت ذلك العجب، قلت ...»(24).

- **سند غير مباشر** متعلق بخبر يُروى عبر آخرين شاهدوا أو سمعوا الخبر، فيعيد الراوي صياغة الخبر بلغته وتوجيهه. وقد يذكر صاحبه أو يبنيه للمجهول، وفي هذا الإطار تدخل أيضا الأخبار المقروءة من كتب ذات إحالة واضحة، وهو مايوجد في جل النصوص الرحلية كما هو الشأن عند ابن جبير : «وأخبرنا غير واحد من الثقات، ممن يعرف حال خاتون هذه، أنها موصوفة بالعبادة والخير، مؤثرة لأفعال البر، فمنها أنها أنفقت في طريقها

هذا إلى الحجاز صدقات ونفقات في السبيل، مالا عظيما وهي تحب الصالحين والصالحات وتزورهم متنكرة رغبة في دعائهم. وشأنها عجيب كله على شبابها وانغماسها في نعيم الملك، والله يهدي من يشاء من عباده»[25].

وفي كلا السندين ومايمكن أن يتفرع عنهما يصبح الراوي بنصه الرحلي شفويا ومقيدا، سندا مزدوجا في ما يرويه من مشاهدات وسماع، بحيث ستصبح رحلة ابن جبير أو ابن بطوطة أو رحلات غيرهما سندا لرحلات أخرى.

وبشكل عام فإن صيغة الإسناد في الرحلة تشكل قطبا في توليد الحكي وإمداده بأخبار تشكل لحمة بنيته. وكلما كان السند متنوعا أفرز تعددا في المعطيات وزوايا النظر، بحيث إن الصيغتين البارزتين يمكن تحديدهما في: سند عام يُحال على الغياب بالسماع أو القول غير المباشر، وسند خاص مباشر عن طريق السماع من الشيوخ وغيرهم.

وتختلف صيغ ورود الإسناد بحسب الخبر، فتَحققه في الخبر التاريخي أنه يزاوج بين المباشر وغير المباشر معتمدا على السماع والقراءات التاريخية، وأيضا إلى المشاهدة العيانية. أما الخبر الإجتماعي فجملته لا تحتاج إلى سند لأنه يكتفي بتسجيل مايراه، في الأعم، ونادرا مايعززه بمرويات يسمعها في هذا الجانب تكون قليلة جدا. فيما يعتمد الخبر الأدبي والديني على الإسناد بشكل كبير كما هو الأمر في رحلات العبدري والنابلسي.

3-**الفعل** : الجملة السردية في النص الرحلي هي خطاب إخباري يتشذر عبر سفر وكرونوتوب وتيمات متوالدة في شكل إخبارات متنوعة محورها الهدف أو الذات أو المكان أو الآخر . لهذا، فإن هذه الجملة تستند على بنية الخبر والسند والمرجع والتيمات من ضمن عناصر كثيرة . ولعل مايقوي الصيغة الإخبارية للجملة الرحلية أن الرحالة هو الراوي الذي يحكي خبر رحلته في فترة محدودة وأمكنة معينة ، وأيضا طبيعة بنية الأفعال المحركة للجُمل ، ذلك أن الأفعال المصاحبة للسفر هي -بالضرورة- أفعال دينامية ، تشكل مُدوّنة تتوزع إلى بنيتين اثنتين :

3-1- **بنية أفعال الإنطلاق** : وهي مجموع الأفعال التي ترد في بداية الرحلة وانطلاق المسير من جهة ، ثم الأفعال الواردة من جهة أخرى ، مع كل انطلاقة صغرى داخل الفضاءات الواقعة بين نقطة الإنطلاق ونقطة الوصول . وأفعال الانطلاق عند ابن بطوطة وابن فضلان وابن جبير مُبئرة للخروج والارتحال والسير والانفصال والعبور ؛ أفعال ترد في صيغة الفعل بضمير المتكلم المفرد أو الجمع أو في صيغة المصدر مسبوقا بالفعل الماضي "كان" الذي يحتل عند ابن بطوطة -أساسا- موقعا ملفتا دون غيره ، لإدراك هذا الراوي أنه يروي أحداثا مرت عليها قرابة ثلاثة عقود ، لهذا فاستعمال فعل "كان" ، عنده يتموقع متجذرا ، ويختلف عن استعمالاته عند ابن جبير والعبدري .

وإذا كان ابن فضلان والنابلسي قد تخليا منذ البداية عن الفعل "كان" مثلما هو الأمر في المقطعين الافتتاحيين فإنهما

يخفيان حضور فعل السفر في الماضي القريب والمحدد، ويضمران الفعل "كان" بداخله :

- «فرحلنا من مدينة السلام [...] وسرنا منها إلى قرميسين فأقمنا بها يومين. ثم رحلنا فسرنا حتى وصلنا إلى "همذان" فأقمنا بها ثلاثة أيام»(26).

- «ثم أصبحنا في يوم الخميس المبارك عدة المحرم أول شهور سنة خمس ومائة وألف من الهجرة النبوية»(27).

ويأتي الفعل عند ابن جبير والعبدري وابن بطوطة ليشغل موقع المولّد الابتدائي فقط :

- «وكان انفصال أحمد بن حسان ومحمد بن جبير من غرناطة [...] وكانت رحلتنا»(28).

- «كان سفرنا تقبّله الله تعالى في الخامس والعشرين من ذي القعدة عام ثمانية وثمانين وستمائة من حاحة صانها الله وكان طريقنا»(29).

- «كان خروجي من طنجة مسقط رأسي في يوم الخميس الثاني من شهر الله رجب الفرد عام خمسة وعشرين وسبعمائة [...] وكان ارتحالي»(30).

هكذا وفضلا عن الشحنة التي يفتتح بها الحكي قبل التخلي عنه نسبيا ويصير الحكي كله في الماضي مألوفا ومحددا.

إن أفعال الإنطلاق بنواسخها هي السكة التي يتحدد بها الزمن الماضي، وتترسم بها كرونولوجية الرحلة، وكل هذا يؤكد اختيار الراوي لأفعال محركة تساعد الجملة والدلالة على التوالد

والسهولة في الحركة والحفز على المسير والدقة في التحديد والارتباط به، مما يجعل هذه الأفعال خطابا إخباريا مليئا باليقين والتأكد، وهو الشأن نفسه مع الانطلاقات الصغرى داخل النص حيث تصبح الأفعال أكثر حسية، متشبتة برغبة ويقين داخليين، يغذيان تلك الأفعال ويمدانها بنسغ نفسي وحسي وثيق الصلة بنفسية الرحالة-الراوي.

2-3- بنية أفعال التجسير: وهي البنية التي تحتوي أفعالا للبناء داخل النص الرحلي تسعى إلى الربط بين السرد والوصف، وبين الأحداث بعضها ببعض. وخاصية هذه الأفعال أنها متنوعة للتواصل، وذلك على غرار: قصدنا، وصلنا، أخبرني، رأيت، سمعت، قال لي، حدثني، ثم سافرنا، ثم زرنا... وغيرها من الأفعال التي ترسم دلالات غير موحدة تتضمن الحركة والثبات، والتأكيد والشك، ولكنها تهدف إلى تحقيق الربط والإنسجام والتواصل والحفاظ على العناصر التأسيسية في بناء الرحلة من كرونولوجية وتوالي الأحداث، وهو المستوى الأول الذي تحققه أفعال التجسير، (مستوى الربط)، ثم المستوى الثاني، (الحفز) الذي يسعى للحفاظ على عنصر التشويق، والإيهام بالأخبار باعتبارها حقائق ذات مرجعيات تعكسها بعض أفعال التجسير الإسنادية نفسها: ذكر لي، رأيت، سمعت...

ولهاتين البنيتين من أفعال الانطلاق والأفعال التجسيرية - إضافة إلى بنيات صغرى متحققة بأشكال ونسب متفاوتة- قدرة على التوجيه والتفعيل السرديين، وعلى التواصل الذي يراهن

على خلق انسجام نصي، وانسجام بين القارئ ونص الرحلة. من ثمة، فإن الحركة المهيمنة للأفعال في الرحلة تتراوح بين أفعال اليقين المتضمنة للأحكام والرؤية والمشاهدة في صياغات تأكيدية وتقريرية (أفعال البصر + أفعال الانتقال واللقاء)، وبين الأفعال الاحتمالية التي يتوخاها الراوي حتى يتسنى له الحديث بشكل افتراضي يقول من خلاله ما يعجز عن تأكيده فيتركه في منطقة الإحتمال والافتراض والشك. وعادة ماتأتي هذه الجمل ذات حمولة أدبية رقيقة غير جافة: (أفعال السماع، والإحالة على البناء للمجهول والحوار).

ويتحقق هذا التنوع الذي يتبناه النص الرحلي باعتباره حكيا عن سفر يلتقط المشاهدات بالإدراك الحسي، وأيضا بالمتخيل. ولابد لكل جملة من محور يجسد موضوع الحركة والعلائق الممتدة في أبعاد الفعل وامتداداته الفضائية والزمانية، بحيث يؤكد المعجم في الرحلة على أهمية الأفعال، وخصوصا أفعال البصر التي تندرج ضمن أفعال الإدراك الحسي المؤطرة للمشاهدات والسجلات، فيحتل فعل الرؤية موقعا بؤريا يؤسس للأحداث المدركة والمدثرة بالإحتمال، كما ترتبط بالدهشة والإعجاب أو الإنكار والشك.

- «وأول مارأيت الديك الصيني بمدينة كولم فظننته نعامة وعجبت منه، فقال لي صاحبه: إن ببلاد الصين ما هو أعظم منه، فلما وصلت الصين رأيت مصداق ما أخبرني به من ذلك»(31).

ويتفاوت حضور أفعال الإدراك الحسي في الرحلات

العربية بين التمظهر خافتا أو الظهور بكثافة كما في (رسالة ابن فضلان) ؛ إذ يصبح فعل **رأى** جسرا لأهداف هي نسيج الرحلة . ولا تتحقق حيوية الفعل إلا بوجود أفعال أخرى إدراكية من قبيل السمع «والرؤية عبر» . وتتوزع هذه الأفعال في نص ابن فضلان إلى تكرار ملحوظ لفعل «رأى» ، وهو لرؤية أشخاص وأمكنة . ثم فعل «سمع» لأخبار وأحداث ، وبينهما ترد أفعال أخرى قريبة . وفي هذا السياق تكون أفعال النص أفعالا ذات طبيعة فضائية[32] . وتكمن أهمية فعل الرؤية في الإدراك وفي الذات المدركة التي تنقل الشيء المرئي (أو المسموع) وأيضا في لا محدودية الفعل بصفة متأصلة[33] لأنه يتسع ويمتد إلى عدة مفعولات .

ويمكن ملاحظة ندرة أفعال الرؤية في سياق التفاوت من خلال نص ابن بطوطة الذي يدغم الفعل ويثويه أثناء حكيه متخليا عن وساطته ، وراويا رحلته وكأنه يخشى الإفراط في استعمال فعل «رأى» ، فلا يوظفه في حالات قليلة ، ولكنه يبدو حاضرا ضمنيا في سروده وأوصافه ، وهو أسلوب أقرب إلى الحكي والإمتاع منه إلى البحث عن تأكيدات وتقريرات لإيهام المتلقي بحقائق مرئية بعين الراوي .

والمرجّح أن هذه المدة الطويلة الفاصلة بين التجربة وتقييدها يجعل فعل الرؤية منصهرا في الذاكرة التي تستدعي أفعالا أخرى أقدر على إرواء الحكي . وكذلك تغذية الجملة الرحلية باعتبارها بنية قائمة بذاتها وبكل المكونات الأخرى مما يكسبها قوة **إخبارية** تحقق أهداف تقييد الرحلة، خصوصا وأن وظيفة كل من

الجملة الفعلية والإسمية وشبه الجملة تقوم بصوغ الخبر بشكل تناوبي، وتضيء جانب الحكي فيه، إضافة إلى حضور التزمين والتوصيف والتذويت في الجملة السردية الشيء الذي يشريها بحمولات وخلفيات وحقائق واحتمالات.

4- **المرجع** : ينفتح السرد على صياغات إحالية تشكل برنامجا ينتج نصا ينحاز إلى نسق ومعمار معينين. ويتخلق المرجع في النص منصهرا ومستجيبا لانسجام نصي ظاهريا، ومؤسسا لقنوات تمتد وتتوسع لتجذير المتخيل ومسار الجنس، مادام المرجع هو الشيء المسمى الذي تحيل عليه العلامة اللسانية سواء في الواقع أو الخيال[34] في إطار علاقته بالدال والمدلول، وهو ما أكدت عليه تصورات سيميائية أخرى جعلت المرجع يتضمن أيضا المتخيل والرمزي حيث الواقعي ليس معطى خالصا ولكنه بناء[35]. فهل يمكن القول إن السرد الرحلي -وهو نص يحكي تجربة «معيشة»- يحيل على واقع حقيقي؟ وإن النص مرتبط بمرجع واقعي يحيل عليه؟ إنها مسألة معقدة تمتلك أكثر من واجهة وزاوية لا جزم فيها، لأن كل تجربة مستعادة في نص شفوي أو لغوي تصبح تجربة ثانية؛ فالواقع يوجد مستقلا عن النص[36]، هذا الأخير الذي ليس صيغة جاهزة وإنما علامات متشكلة تتفاعل بداخلها عناصر ونسائج تؤسس لرؤية مفتوحة تعتمد على الذاكرة والتلاقحات وعلى إعادة إنتاج إدراكات وتشربات ضمن قنوات تستقطب ما يخدمها جماليا وفنيا ومعرفيا.

ويعمل النص الرحلي على فرضية تأكيدية بصدق المرجع،

وذلك بتوجيه ملازم وجمل ذات مرجعية لها قيمة الحقيقة[37] تصبح سلطة تؤسس لكيان يشتغل وفق هذا التصور، ثم يهدمه في سياق تسلل وتسرب بنيات الإحتمال والشك والإحالات على العالم الممكن، فتخلق نصا مفتوحا بانفعال مضاعف لا يستند على يقين المطلق والحقيقة المطابقة، ولكنه يخلق «واقعا ثانيا»، ورحلة ثانية، وإحالة أخرى رغم الإدراك الخاص للتجربة المؤكدة بواسطة استعمالات مرجعية لعناصر نصية هي الخلفية التي يقف عليها السرد الرحلي في علاقاته العمودية والأفقية مع الراوي والأحداث وصيغ التواصل. لأن السرد الرحلي يحتوي على مرجعيات إحالية خارجية على نصوص أخرى[38]، وعلى تجارب متعددة تطعم التجربة الشخصية للراوي، فتتحول المرجعيات إلى سجلات متنوعة ومتفاعلة تتشكل من الرؤية والسماع والقراءات والنصوص وطبقات المعارف المتنوعة. وهو مايختزله المقدسي في سياق ارتحال جغرافي وتاريخي في قوله: «اعلم أن جماعة من أهل العلم ومن الوزراء قد صنفوا في هذا الباب، وإن كانت مصنفاتهم مختلفة، غير أن أكثرها بل كلها سماع لهم. ونحن فلم يبق إقليم إلا وقد دخلناه. وأقل سبب إلا وقد عرفناه. وماتركنا - مع ذلك- البحث والسؤال والنظر في الغيب. فانتظم كتابنا هذا ثلاثة أقسام. أحدها ما عايناه والثاني ما سمعناه من الثقات، والثالث ماوجدناه في الكتب المصنفة في هذا الباب وغيره ...»[39]. لكن المرجع ينفتح أكثر على العالم، ذلك أنه «يدل على كل مايمكن التفكير فيه أو التلميح إليه ؛ فـإوالية

الإرجاع الخاصة تعمل، باستمرار، سواء أكان مايرمي إليه ماديا أم لا، خياليا أم لا. ثم إن مصطلح الإرجاع ينطوي على مزية تضمن الخارجية؛ فالمرجع هو الغياب الذي يعوض عند حضور الدلائل. كما أنه يفترض حجة خارجية أو بداهة فعلية تُمكن القارئ من إثبات صحة الكلمات. أما وجود واقع غير لفظي خارج كون الكلمات فمسألة أكيدة، غير أن الإعتقاد الساذج بوجود صلة مباشرة بين الكلمات والمراجع فإنها وهم وذلك لسببين: أحدهما عام وصالح لكل وقائع اللسان؛ والآخر خاص بالأدب»[40].

من ثمة، فليس هناك بُدّ من الحديث عن انصهار تفاعلي لمرجعيات ثقافية ودينية وزيارية وسياسية وغيرها تؤثر فيها مدة الرحلة التي تؤطر التجربة؛ فقد أمضى الهروي (ق7هـ) معظم حياته في الترحال سائحا وزائرا بلاد الشام ومصر والعراق وإيران والهند وبيزنطة وصقلية ... ودوّن كل مشاهداته تلك في كتابه "الإشارات إلى معرفة الزيارات"، شأنه شأن ابن بطوطة وابن الجيعان وغيرهما.

وتتحدد المرجعية بشكل غير موحد تبعا لنوعية الرحلة والإتجاه المهيمن فيها؛ فالمرجع عند المقدسي ينبني على مراحل ومستويات علمية تتفق وطبيعة مؤلفه الجغرافي الرحلي:

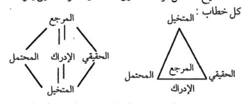
«فانتظم كتابنا هذا ثلاثة أقسام: أحدها ماعايناه والثاني ماسمعناه من الثقات والثالث ماوجدناه في الكتب المصنفة في هذا الباب وغيره ... فكم بين من قاسى هذه الأسباب وبين من صنف

كتابه في الرفاهية ووضعه على السماع، ولقد ذهب لي من هذه الأسفار فوق عشرة الآلاف درهم»[41]، ويمكن النظر إلى المرجع في النص الرحلي من زاوية أخرى تكمن في تضمنه لمرجعين أساسيين هما : مرجع الحقيقي ومرجع المتخيل يعقدهما الاحتمال والتخييل :

4-1- مرجع الحقيقي : في هذا القطب يتم تسجيل الزمان والمكان والإحالات المتعددة عليهما في حركية متسلسلة. لكن هذا الحقيقي ذاتي مرتبط برؤية وصياغة نقلتاه من مرجع معيش إلى تقييد مكتوب مذوّت خضع للإختيار والإسقاط والتشذيب والإضافة، مما يجعل «الحقيقي» غير مكتمل حينما دخل وعاء اللغة عبر التحويل، بل إن الحقيقي لا يصير شفافا إلا بتفاعله مع المحتمل والخيالي، ومع النسبي والبديهي ؛ فالتخليلات التي يلجأ إليها الراوي من حقول التاريخ والجغرافيا والحديث والتراجم ... مراجع تندمج ضمن بنية سردية وظيفتها التأكيد والمعرفة، لكنها تذوب ضمن استراتيجية التفاعل والتوجيه الذي يمارسه الراوي على كل الملفوظات بقصد تدعيم «الملفوظ الواحد» والتأكيد على المرجع بصفته «علامة للإحالة على ماهو واقعي»[42] مرتبط بالنص باعتبار أن المرجع لا ينفصل أبدا عن النص الذي يؤسسه[43].

4-2- مرجع المتخيل، ويتمظهر من خلال الحوارات والأحلام والتعليقات وبعض الأحكام والمقارنات والتخمينات والتلوينات والاستعمالات الأسلوبية ؛ إنه مرجع ثري، يجعل

النص الرحلي يتخذ من مرجع الحقيقي وعاءً إطاريا لمرجع المحتمل، مع حضور خاص للإدراك الذي يخلق التوازن بين الراوي والرحلة والمتلقي؛ فالعلاقة بين المدلول والمرجع موسّطة بالدال[44] في تشعباته، بحيث يشيد بناء المرجع -وهو من أهم العناصر المشكلة للخطاب- في النص الرحلي صوته وفق قاعدة تتيح للتفاعل فرصة تحقيق المتعة والمعرفة اللتين يتوخّاهما كل خطاب:



إن حضور المرجع بهذه الصيغ في السرد الرحلي يشبع الجملة بدلالات مرتبطة بالذات وبالرؤية، وقد عبّر ابن قنفذ في مجموع نصه «أنس الفقير وعز الحقير»[45] عن تلاقح المرجعيات -المتعارضة أحيانا- لإضاءة مرجعية الراوي، لأن تمظهرات هذه المرجعيات «الغيرية»، والتي سيتم تذويتها حينا، والوقوف موقفا حياديا منها حينا آخر، تشكل نسقا موازيا يفرز الحقيقي ويقوّم قنوات الإدراك والتواصل مع المتلقي الأول (الراوي) والثاني (القارئ).

يُشكل السند والاستشهاد[46] مرجعا موازيا يحمل «الحقيقة»، ويراد به الانسجام والتوازن[47]، وبالتالي يقف

المرجع البؤري علامة متجذرة تدمج وتبلور وتنسق في أفق إنتاج مسار مرجعي معتَمد في الإدراك والتواصل والإستشهاد ؛ فمرجعية ابن قنفذ القاعدية الصوفية والمتنوعة في سجلات اجتماعية غير متساوية يعكسها نصه الرحلي، وتتلخص في رغبته الباحثة عن اليقين والانسجام الروحيين وكذلك عن الطهارة عبر تحقيق بعض الأشياء الرمزية والفعلية التي تغذي روحه وتعطيه الثقة والإرتياح، وهو ما شكله التوجه الصوفي والاعتقاد الذي طبع ورسم حيوات بعض "الصلحاء والأولياء" الذين ساروا في نفس الطريق، فَهمّ يتبع خطاهم عبر تذكرهم واسترجاع مساعيهم وكراماتهم في الدنيا، على غرار النابلسي في رحلاته الحجيّة.

تتأكد قيمة الإدراك الرئيسية في العلاقة مع المرجع. وأهميته تكمن في التراوح الذي يبصم المرجع بين الحقيقي والمتخيل والمحتمل، استعانة بالمرجعيات المساعدة الموازية، والتي حصرها ابن قنفذ في سجلات الهروي والنووي وياقوت الحموي والحنبلي وغيرهم من الرحالة والمؤرخين والعلماء الذين أغنوا مرجعيته في بنائها العام.

إن بناء الجملة هو تنظيم للمرجع المدوّت المحكوم بمرجعيات دينية واجتماعية وتاريخية وأسطورية وبأشكال أخرى هي مفاعلات تتصادى ضمن دائرة أو دوائر تشكل مرجعية مشتركة، واستراتيجية تحكم وتشيّد الرحلة ورؤاها للأنا وللآخر في استقلالية وخصوصية ؛ اذ لا يمكن للرحلة أو لأي نص أدبي

أن يكون نسخة وإعادة لإنتاج العالم[48] عبر أصوات المرجع والإجراءات الداخلية.

III - الإستراتيجية السردية

1 - أنواع السرود : تتحقق السرود في الرحلة من خلال تشكلات متلونة تبحث عن انسجام للتواصل، ذلك أن البنية العامة المجسدة في النوع المنتحى ترسم شكل تأثيرها على بنية السرود، بحيث يصبح كل نص رحلي بناءً تركيبيا تتفاعل بداخله بنيتان أساسيتان : سرود كبرى وأخرى صغرى :

1-1- في السرود الكبرى الموسعة تتحدد الرحلة في كليتها بقيّمها وأهدافها، كما تتشكل التيمات الإطارية التي هي عماد الرحلة ووجه معالمها التي تنسجم وبناء النص الرحلي، ثم تحدد أفقه ومعماره، لأن الكرونولوجية التي طبعت شكل الرحلة جعلت البرنامج السردي في وحداته واضحا ومحددا، ذلك أن بنيات السرود الكبرى تتأطر في ثلاث حركات عامة هي :

- الخروج والمسير ذهابا وإيابا.
- المشاهدات، والحوار والتعليق والمقارنات.
- الحنين والتذكرات.

وتتحول كل هذه الحركات وغيرها من أحداث ووقائع خام إلى سرود تخييلية إطارية هي البنيات التي تقوم عليها الرحلة. وتتراوح هذه السرود بين البانورامية والمشهدية تحقيقا للتنوع والتواصل. ويتأكد التنوع بشكل جلي في تعدد الأشكال الرحلية حيث يشتغل الحذف والتلخيص على بعض حركات السرود

الكبرى : (حركة الانطلاق والمسير في الرحلات السفارية)، والتخليلات والاستشهادات والاستطراد في الرحلات الأدبية والحجية، فيما يغلب الاسترجاع والتراجم المختصرة على الرحلات الزيارية، أساسا، والحجية والأدبية بدرجة أقل.

وقد تتداخل كل هذه العناصر وتتخذ مستوى موحدا يعمد إلى التلخيص الذي يطبع مجمل الرحلة (ابن جبير)، فتشكل الاستطرادات والتخليلات والاسترجاعات النسبة الأكبر في النص (النابلسي).

1-2- في المقابل تتكفل **السرود الصغرى** بمحكيات في صيغ نصيصات متوالية تتضمن، بدورها، وقائع أفرزتها عن مصادفات ومفاجآت أو مغامرات، أو حوارات، أو رؤيات، أو سماع، أو استرجاع مقروءات يستدعيها الفضاء، أو سياق حوار معين. وتعمل هذه النصيصات على تفعيل السرود الكبرى، وبعث الدينامية في الحكي عن طريق ماتقدمه من تعجيب ومعارف، تسعى كلها إلى إبراز تنوع الخطابات والرؤى ومواقف الراوي وتعليقاته.

إن هذه النصيصات هي بمثابة "الخيط الذهبي" الذي يرتق به الراوي سروده متفاعلا مع كل البنيات الأخرى. ويمكن في هذا السياق ملاحظة ثلاثة أشكال مهيمنة في هذا النوع :

1-2-1- محكيات سردية داخلية تضيء "أنا" الراوي-الرحالة، وهي نصيصات مقطعية مبثوثة في كل النص، تتمظهر عبر شكلي الصريح والضمني، سواء في إطار الحوارات أو في

إطار المشاهدات وماتفرزه من تعليقات ومقارنات تتموضع فيها «الأنا» المركزية جلية أم خفية. وهذا مايتحقق بكثرة في نص ابن بطوطة الذي رسم مسار الرحلة على محور الذات تصب في القطب السيري الشذري.

1-2-2- محكيات سردية عن الآخر المتعدد من خلال أوعاء تنسجم مع وعي وقناعات الراوي أو تختلف معه. لهذا فهذه السرود تحمل أحكاما وتعليقات وأوصافا وهي نصيصات تراجمية تنحو منحى تصوير الآخر لفهمه؛ فابن فضلان قاد سروده بنيّة رواية ماراه بالأساس في هذا "الآخر" من لامألوفية واختلافية. فيما كانت النصيصات التراجمية تتماس مع الهاجيوغرافيا[49]، وتمتح منها كما هو الأمر في الرحلات الزيارية مثل رحلة ابن قنفذ الذي يروي سيرة أحد الأولياء انطلاقا من رؤيته ورؤى المريدين له، والنابلسي من خلال استعراضه الاسترجاعي لنصيصات متوالية فيها القصير المختزل والطويل المستطرد من سير الصحابة والصلحاء ومناقبهم، فتكون الرحلة بذلك فضاء لسرود عن الغير، متراوحة بين التراجم والهاجيوغرافيا والمناقب تبعا لنوعية الرحلة.

1-2-3- محكيات تخص سرد اليومي من خلال بعض الأحداث والتواريخ الخاصة بالفضاءات التي يمر منها الراوي أو يتوقف عندها، مما يلزمه حكي الطريق. وفي هذه المرحلة يعمل السرد متناوبا مع الوصف، خصوصاً حينما يتعلق الأمر بالانطلاق من المرئي إلى استرجاعات توسع من الإدراك، وتكمل ماقصرت

العين عن التقاطه . كما ظهرت في الرحلات نصوص تتكئ على التاريخ والجغرافيا لتوليد نصيصات استرجاعية مدعمة تتموضع إلى جانب السرود الأخرى لبناء الرحلة وأفقها على الخصوص. وتكون نصيصات الأنا والآخر واليومي التاريخي شذرية متفاوتة الحضور، تحقق نوعية الرحلة وهيمنة سرود على أخرى، بالإضافة إلى هيمنة التلخيص والمشهدية.

وعبر تفكيك السرود الرحلية البسيطة أو المركبة يتضح ارتباط السرد بالزمن باعتبارها نصوصا زمنية تنطلق من نقطة وتنتهي في أخرى، ذلك أن خصوصية تزمين السرد تتحقق في النصوص الرحلية ديناميا من أجل الموضوعية المزعومة وإيهام المتلقي بحقيقة ومصداقية خطاب الرحلة، والأمر سيان في الرحلات الخيالية حيث يتم استثمار مكون الزمن ضمن سردية العجائبي لتشكيل تحولات في صور وأحلام غير مألوفة.

2- **العناصر والأسس** : يتحدد السرد في الرحلة وفق استراتيجيات عامة وخاصة، أساسها خطية الرحلة المرسومة بنقطة انطلاق ونقط التوقف، ومايصحبها من مشاهدات وتأمل وحوار وأزمات وآمال، ثم نقطة الوصول، ومايستتبعها من نقط أخرى قد تحقق العودة أو البحث عن أهداف خطوط سير أخرى. إنها استراتيجية تحصر الزمن، وتجدد الفضاء والأحداث المشاهدة المروية والمتخيلة، ومايخضع له السرد أثناء تحويل الأحداث والوقائع من تجربة معيشة إلى سرد مكتوب من تحريفات وإضافات وإهمال وتقريرية ... عبر النفاذ إلى

الإستراتيجية السردية وما تتضمنه من عناصر وتشكلات ترسخ نسيج السرد الرحلي.

كل نص رحلي هو نسق سرود متراكبة ومتلاحمة تفضي إلى بناء ذي دلالات، متجنس ضمن قواعد الرحلة بشكل خاص، وفي إطار النثر الفني بشكل عام. لكن تحقق بناء السردية -وهو يخضع لقوانين الجنس والكتابة- يسعى إلى ترسيم مكونات وعناصر مهيمنة ذات حضور جذري في توجيه السرد ووسمه.

خمسة عناصر وأسس وتيمات تتواتر وتحضر بأشكال متفاوتة في هذا البناء وهي: السفر، والعبور، والمعرفة، والدائرة، والمتعة.

2-1- السفر: تيمة السفر هي البؤرة الأم التي تنمو حولها تيمات أخرى باعتبارها المولّد والحافز الداعي للحركة والقدرة على التفعيل والحيوية، لأن السفر هو التحقق الفعلي أو الذهني للإرتحال في الأزمنة الثلاثة وأبعادها في الوجود أو الخيال، بحثا عن يقين ما؛ ذلك أن عنصر السفر يصبح ذا وضعية مزدوجة الحضور، فهو شكل وتيمة في آن من خلال الشكل الإطاري الذي يسم النص بـ«رحلة»، ثم ماتنتجه هذه الأخيرة من أفعال وأحداث تفيد الانتقال وتجليات السفر موضوعا وشكلا، بحيث تبدأ محركا فاعلا للسرد في المنطلق، ثم تتراجع لصالح تيمات أخرى، مع حضورها الضمني في لحظات الانتقال، ثم تحضر في بعض النصوص بصيغة تناوبية بين الشكل والتيمة، لأنه حينما يهيمن السفر تكون التيمات الأخرى «خافتة» وتابعة له، وحينما يُهيمن الشكل تبرز تلك التيمات.

يشتغل السفر في النص الرحلي عنصرا يغذي الرحلة، فتنطلق الأحداث، ثم ينسحب تاركا الفرصة لتيمات أخرى خلال محطات الوقوف والوصول. وكلما بدا خفوت تلك التيمات، أو اختنقت، أو أدّت وظيفتها، يتم اللجوء مرة ثانية إلى مكون السفر لفتح آفاق أخرى على تيمات جديدة، وهكذا يكون السفر مولّدا وجسرا، كما هو حافز ووعاء.

في "تحفة النظار" يفتتح السفر السرد ولكنه يتراجع لصالح تيمات مغايرة في اللحظة التي يتوقف فيها الراوي في مكان جديد، فتتخلّق أحداث ووقائع، ويتم استدعاء السفر على المستوى الذهني -الاسترجاعي لدعم مشاهداته وتمكينه من التفاعل مع باقي الأحداث ثم يعود إلى السفر والانتقال إلى فضاء آخر وأحداث أخرى للتجسير والربط والتوازن داخل النص الرحلي فيحرر الخبر لتمتيع الحكي بالانتقال والتنويع.

تُحرك عنصر السفر، في كل مراحله، حوافز الرغبة والبحث عن تغذية دوافع ذاتية ومشتركة، مما يجعله محورا بؤريا يفرز تيمات محدودة في الزمان والمكان، وهي وقائع صغيرة تنتهي ببروز السفر، بتيمات لصيقة بفعله تتشكل من خلال معان وقرائن ونصيصات مشتتة..

ولا يتوضح السفر الذي هو عنصر وشكل، إلا انطلاقا من فهم كونه تستولد تيمات أخرى تساهم في بناء السرد من خلال تنوع الأحداث التي يمكن النظر إليها من زوايا: **أحداث** ماضية **بعيدة** تروى بالتواتر يتم توثيقها بالسند، ثم **أحداث** ماضية **قريبة**. أما

الأحداث اليومية فإن الرؤية والحوار والتأمل عناصر كفيلة بتشكيلها وصوغها.

2-2- العبور: يتشكل العبور خلال لحظة حاسمة في البحث عن يقين غير محدد في واحد من الأزمنة الثلاثة. ولكنه يتغاير ويختلف من نوع رحلي لآخر؛ ففي الرحلات الحجية والزيارية، الزمن مقسم إلى دنيا وآخرة، وفي الرحلات السفارية يصبح الراهن والمستقبل معادلة أساسية، ولإنجاز كل هذا لابد من اللجوء إلى تقنية العبور لتحقيق شيء ما.

حينما يحيا الرحالة رحلته فهو يعيشها في راهنيتها، لكنه في الآن نفسه لايمكن أن يعيش ويفهم أو يتعايش مع لحظته دون استحضار الماضي الذي منه قرر وفكر، فمن خلاله يقارن ويتطلع إلى المستقبل الدنيوي والأخروي، وذلك بالعبور باعتباره تقنية سردية للاستدعاء والاسترجاع على مستوى النص، فيعبُر المكتوب إلى الماضي (الفعلي والمتخيل) للحديث عن أحداث وخيالات سابقة انتهت باعتبارها بنية دائرية تتصل بالحاضر وتنفتح على المستقبل عبر مصل مغذّ.

في الرحلة الفعلية التي تصبح لحظة ماضية أثناء تحولها إلى رحلة مدونة يحضر الماضي -في عبوره إلى النص- بأشكال متعددة، فيتمظهر موجها التيمات والمعرفة وكل العناصر الأخرى نحو صورة للمستقبل الذي يتخذ صورا متغيرة في تمثلات نوعية مختلفة: دينية ودنيوية، ليس بالإنفصال الحاد والمتنافر، وإنما بالاختلاف والمغايرة المرنة، والمتداخلة الحدود؛ فالمستقبل

في رسالة ابن فضلان مضبب غير واضح، وكأن الراوي يستهدف إنجاز فهم للحاضر فقط وقد استغرقته معطياته اللامألوفة. فيما يعلن العبدري والنابلسي عن صورة المستقبل الأخروي الذي يطمحان إليه؛ فما الدنيا بأزمنتها إلا عبور نحو الزمن الخالد (الآخرة).

وضمن بنية الزمن والتحولات التي ينتجها العبور، وهو تقنية نفسية وسردية يحقق البناء السردي في الرحلة دينامية في التقاطع بين الأزمنة كما يحقق فعلا نفسا بالعبور الأفقي والعمودي، وإن كان يبدو في النص عبورا كرونولوجيا يطعم بتنويع من عبورات مستدعاة وهي شحنات ومولدات، لأن النص الرحلي وهو أثر لرحلة فعلية أو متخيلة لا يتحقق إلا في هذا العبور.

3-2- المعرفة: تنبني الرحلة على تقديم معرفة متنوعة مباشرة من المعلومات الأدبية والتاريخية والجغرافية والاثنوغرافية، وغير مباشرة تتشكل من آراء ومواقف الراوي عن ذاته وعن الآخرين.

ويكمن خطاب المعرفة ونوعيته فيما يقدمه الراوي عبر أوصافه وتعليقاته وتعبيراته، فخلالها تبرز «معرفة القيم» و«معرفة السائد»، بأسلوب المقارنة والحوار والتركيب، فتتبأر معرفة الذات والآخر، فضلا عن معرفة موازية متحولة يساهم فيها أفق انتظار القارئ وثقافته، والعصر الذي يتداول فيه النص.

المعرفة في النص الرحلي تنبني على أسس وخلفيات الذاكرة والعين في مستوى أول، ثم القراءة والسماع في مستوى ثان.

وبالتالي تصبح عبارة عن تلقيّات وتقديمات ترتقها تحويلات وتفاعلات ؛ فحضور عين الراوي هو المهاد الذي يستدعي معطيات تخص التلقيات الأخرى بصيغ تختلف من نص لآخر، إذ يستثمر النابلسي ماتراه عينه ليسترجع تذكراته من مقروءاته التاريخية والجغرافية والدينية والأدبية. أما ابن فضلان فإنه يقدم معرفة. تتعلق بما يراه وبما يسمعه فقط.

تتألف معرفة العين من طبقات معارف، ومستويات على قدرة الاستبطان والتوغل، وتطعيم كل ذلك بالاستدعاءات والاسترجاع من مقروءات وسماع وتخمين، ثم من تأملات وتعليقات وأسئلة محايثة ومقارنات، ذلك أن المعرفة في النص الرحلي من صنفين يتفاعلان ويُعضدان بعضهما : معرفة جاهزة توحي بالموضوعية، هي معرفة منتقاة وموجهة يختارها الراوي من قراءاته حتى تُزكي رؤيته وتُصدقها، ومعرفة متشكلة من الرؤية والتخيلات والسماع. وتصبح المعرفة الجاهزة جزءا ضمنها، وهي مدونة تذوّب كل شيء من أجل بناء رؤية منسجمة تعكس القناعات الحقيقية والاحتمالية للراوي.

إن نوعية المعرفة المقدمة في الرحلة ليست واحدة، كما أنها تقدم للقارئ على أساس كونها حقائق حينا (ابن بطوطة، العبدري)، واحتمالات حينا آخر (أبو دلف).

وتتروح المعرفة في الرحلات بين الحقائق والخرافات، وبين المطلق والنسبي، لأن مرجعيتها -في سياق سفر محدود- تَمتح من العين والذاكرة، وبالتالي فإن تنسيبها وارد، وزوايا النظر

إليها وتقويمها يختلفان من حقل لآخر. لكن قارئ الرحلة، باعتبارها نصا تخييليا سيدرج هذه المعرفة ضمن أي معرفة مدوّنة في النص السردي، تضيء "الأنا" الراوية في مرحلة ما، وكيفيات تفكيرها ومسارات وعيها وأوعاء الآخرين وأدوات هذا الفهم الذي يفسح المجال لشحذ الأسئلة الموجهة للأدب العربي وإشكالاته التعبيرية.

2-4- الدائرة: تساهم الدائرة في بناء السرد الرحلي انطلاقا من ابتعادها عن المفهوم الهندسي المبسط، واقترابها من الدائرة وهي مفهوم فلسفي يُلحم النص ببناءاته الداخلية والخارجية؛ فالرحلة تنجز سفرا خطيا على المستوى الظاهري حينما يقرر الرحالة إنهاء رحلته عند نقطة النهاية - الهدف وقطع خط العودة، على عكس النصوص التي تحقق سفرا دائريا يتضمن نقط البداية والنهاية والعودة.

والنص الرحلي، في الأعم، دائرة تضم معارف وأحداثا وسرودا، حيث هناك دائما «تلحيم بين البداية والنهاية»[50]، وربط جدلي بين العناصر البنائية، وبينها وبين ماهو خارجي، وحضور للدائرة التي تشكل انغلاقا عن الخارج وانفتاحا على الداخل، ذلك أن القصة في النص الرحلي أو الأحداث المحكية والمجردة في تواليها تُشكِّل حلقة دائرية متصل، بعضها بالبعض الآخر، وعناصرها هي البناء والنسيج الإطاري الذي يشكل الرحلة من توالیات أخبار تساعد على الانفتاح والانغلاق[51]؛ بحيث إن كل خبر يمكن عزله لوحده، كما يمكن قراءته مع مجموع

الحلقات الخبرية ضمن دائرة تجسد المسير عبر الذهاب والإياب.

داخل بنية المسير تتشكل الدوائر من المشاهدات والأحداث المتولدة، وهي دوائر صغرى مكتفية بذاتها، تنمي الدائرة الكبرى للرحلة بعامة. كما أن التمثيل اللفظي الذي يجسده الخطاب تمثيل دائري بامتياز، إذ «التمييز الأساسي هو الذي يقابل الدائرة باعتبارها عنصرا في تركيب القصة المروية والدائرة التي هي قانون لبناء الخطاب الذي يروي هذه القصة»[52]. فالرحلة تنفتح بشكل دائري على قرائها، وتحقق شروط التواصل حينما تنفتح على الذات والآخر، والقيم والنصوص، والرؤى والخلفيات. آنذاك تنتعش الدائرة، وتصبح بُعدا في بناء الرحلة وتخصيبها، فخاصية تعدد الأمكنة هي انفتاح على التوالد والسجلات، وعلى دوائر متفاعلة ومنتجة.

من هذا المنظور تنتج الدائرة بانغلاقها وانفتاحها وعيا دائريا Planetary consciousness[53] يتشكل من المعلومات والآراء المجمعة والتعليقات والخلفيات والمسبقات والسجلات المؤطرة للرؤية الرحالة للعالم تصوغ أو تعدل، وتوجه رؤية القارئ. كما يتمظهر هذا الوعي الدائري عبر الحسم في قضايا تتعلق بالتاريخ والقيم والزمن (الدنيا. الآخرة)، وهو ماينعكس في لاوعي النص ويوجه النوع الرحلي والصوغ العام.

2-5- المتعة: إن عملية التحويل التي تخضع لها تجربة فعلية أو ذهنية-روحية لتصير نصا لغويا تتم عبر اللغة الراسمة

لتحققات المتعة في مستويات، ووضعية مضاعفة في مراحل متعددة عاشها الراوي - الرحالة قبل الفعل، وذلك بالتفكير والتهييء لها، ثم فعليا أثناءها، وما صاحب ذلك من تعديل وانكسار وتقويم، وبعدها من تذكر ثم حكي شفوي، وأخيرا من تقييد ومراجعة، مما يضاعف من تشكل التشويق وانبنائه، خصوصا، وأن تحقق المسافة بين الفعل والتدوين يعطي نصا تخييليا مليئا بالتذكرات والاستعدادات، وأيضا بالاحتمال، لأن المسافة الزمنية حولت الفعل بأحداثه ووقائعه إلى ذخيرة من التذكرات المعتقة التي استنبتت بدائل من الاحتمالات والتخيلات. وإذا ضاقت المسافة فإن التخييل يبدو جافا قريبا من التقريرية (العبدري، النابلسي)، وكلما كان الراوي متحكما في أداته الحكائية بمعاودة الحياة في الرحلة مرة أخرى، وليس البحث عن نقلها تحقق التشويق وتحققت المتعة من خلال وجود ظلال وثغرات وقطع وتناوب يقود نحو الإمتاع والتحكم في تقنياته عبر التسريع والابطاء.

يقول ابن بطوطة في تحفته: «وفي بعض تلك الأيام ركبت في جماعة من أصحابي، ودخلنا بستانا نقيل فيه، وذلك في فصل القيظ، فسمعنا الصياح، فركبنا ولحقنا كفارا أغاروا على قرية من قرى الجلالي. فاتبعناهم فتفرقوا، وتفرق أصحابنا في طلبهم، وانفردت في خمسة من أصحابنا، فتخرج علينا جملة من الفرسان الرجال من غيضة هنالك، ففررنا منهم لكثرتهم، واتبعني نحو عشرة منهم» (ص544).

وبنفس الأسلوب يواصل الحكاية تسلسلا وتشويقا على الشكل التالي :

- بقاؤه لوحده مطاردا من طرف ثلاثة فرسان.
- دخوله فرارا منهم في خندق عظيم.
- خروجه تائها.
- مفاجأة أربعين رجلا من الكفار له، سلبوه وأسروه.
- اكتشافه وجود مسلمين مع الكفار، كلّموه بالفارسية وأكدوا له أنهم سيقتلونه.
- تكلف به ثلاثة منهم : شيخ وابنه وثالث أسود خبيث أمِر بقتله.
- مرض الثالث الأسود الخبيث.
- مجيء آخرين وضمنهم شاب خلص الراوي الرحالة من القتل.

ويواصل ابن بطوطة حكيه عن مغامراته المليئة بالتشويق المعتمد على الهروب، ومايلاقيه من جوع وعطش ومعاناة دفعت به إلى حافة الموت، ثم مجيء المنقذ في كل مرة.

إن تشكل التشويق والإمتاع يخضع لنظام معقد، يفعل فيه الحكي والمسافة والأداة وباقي المستلزمات التي يلجأ إليها الراوي المتشرب للتراث الحكائي السردي وصياغاته الفنية. مما يجعل النص الرحلي بنية للإمتاع، وملتقى علامات شتى، بحيث تتجذر المتعة في الحدث والحوار والمشاهدات، وذلك عبر كل مفاصل النص ومستوياته.

توماشفسكي : نظرية الأغراض] ترجمة إبراهيم الخطيب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط1، 1982و ص179.

7- انظر : محمد سيد محمد : **بين القصة الأدبية والقصة الخبرية** ص. ص: 85-132 [مقالة في المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، العدد الثاني عشر، المجلد الثالث. خريف 1983]. يدرس الخبر من منظور إعلامي تواصلي ويعالج نشأة الفن القصصي والقصة الخبرية والقصص الخبرية والأدبية وتطورها في الحضارات الانسانية قديما وحديثا.

8- ابو يعقوب السكاكي (622هـ) : **مفتاح العلوم** (ضبطه وشرحه : نعيم زرزور) بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1983، انظر القسم الثالث، الفصل الأول ومابعده ص 163.

9- **الموسوعة الفقهية**، جII، وزارة الأوقاف الإسلامية، الكويت، ط1، 1983 مادة إخبار ص 253.

10- الجرجاني : **كتاب التعريفات**، لبنان، بيروت مكتبة لبنان، 1978، ص 101.

11- ابراهيم الابياري (جمع وتصنيف) : **الموسوعة الفقهية**، مؤسسة سجل العرب، المجلد8، 1984، ص. ص159-160.

12- ابو هلال العسكري : **الفروق اللغوية**، [حققه وضبطه حسام الدين المقدسي]، بيروت، دار الكتب العلمية، لبنان 1981، ص. ص28-29.

«ويعمل العسكري على تمحيصات أكثر من خلال بحثه في الفروق بين الخبر والنبأ، هذا الأخير الذي لا يكون إلا للإخبار بما لا يعلمه المخبر، ويجوز أن يكون المخبر بما يعلمه وبما لا يعلمه، ولهذا يقال تخبرني عن نفسي ولايقال تنبئني عن نفسي»؛ ص29.

13- نفس المرجع، ص 74.

14- دائرة المعارف الإسلامية، بيروت، دار الفكر، المجلد 8، ص211.

15- أبو دلف : **الرسالة الثانية**، الناشر عالم الكتب، القاهرة 1970، نشر وتحقيق بطرس بولغاكوف، أنس خالدوف. ترجمة وتعليق محمد منير موسى، ص 38.

16- العبدري ، ص83 .

17- يقول النابلسي : «ثم لما قربت صلاة الجمعة ذهبنا إلى خارج البلدة إلى الجامع الذي دفن فيه الصحابي الجليل سيدي خالد بن الوليد ...» ص125 ؛ ثم يستطرد في استرجاع حياة خالد بن الوليد وبعض الأحداث التي استقاها من النووي (تهذيب الأسماء واللغات) والهروي في كتاب الزيارات، ثم يختم بقصيدة مدحية من نظمه . (ص . ص : 125-132).

18- سيد حامد النساج : **رحلة التراث العربي** : الفصل الخاص بـ : مشوار كتب الرحلة، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1994، ص226 .

19- منير بشور : **في منهجية الإسناد والتقدم عند العرب** [مقال في مجلة] مواقف، بيروت، خريف 1981 عدد43، ص48 [47-59] .

20- الجرجاني : **كتاب التعريفات**، بيروت، مكتبة لبنان، 1978، ص . ص : 22-23 .

21- سيزا قاسم : **الخطاب التاريخي** من التقييد إلى الإرسال : قراءة في الطبري ، المسعودي وابن خلدون، الفصل الخامس ضمن كتاب جماعي (الأدب العربي : تعبيره عن الوحدة والتنوع، بحوث تمهيدية)، مركز دراسات الوحدة العربية، جامعة الأمم المتحدة، بيروت، ط1، مارس 1978، ص134 .

22- نفس المرجع السابق، ص136 .

23- يأتي الإسناد في "كليلة ودمنة" ثابتا وواحدا لا يتغير مع تنوع الحكايات، لكن في ألف ليلة وليلة يتنوع باطراد الحكايات ويتسلسل تراتبيا من حكاية لأخرى.

24- أبو حامد الغرناطي، ص ص107-108 .

25- ابن جُبير، ص213 .

26- ابن فضلان، ص73 .

27- النابلسي، ص45 .

28- ابن جبير، ص7 .

29- العبدري، ص7 .

30- ابن بطوطة، ص33.
31- ابن بطوطة، ص640.
32- عبد اللطيف شوطا: **نظر ورأي** [ضمن مؤلف جماعي: أبحاث في اللسانيات العربية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، الدار البيضاء مطبعة النجاح، 1996، ص.ص11-25] ص13.
33- المرجع السابق، ص20.

34- Jack Feuillet : **Introduction à l'analyse morpho-syntaxique**, Paris, ed P.U.F 1988, P26.

35- Gerard - Denis Farcy : **lexique de la critique**, Paris, ed. P.U.F, 1991, P81.

36- Laurent Danon - Boileau : **Produire le fictif**, France, ed klincksiek, 1982, P32.

37- Georges Vignaux : **Le discours acteur du Monde**, ed orphys, 1988, P75

38- ميكائيل ريفاتير: **الوهم المرجعي** [ضمن مؤلف جماعي، مترجم] الأدب والواقع، ترجمة: عبد الجليل الأزدي، محمد معتصم، مراكش، نشر تنسفت ط1 - 1992، ص67.
39- المقدسي: **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، ليدن، مطبعة بريل 1906، ص45. نشر مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1991.
40- م. ريفاتير: الوهم المرجعي، مرجع سابق، ص46.
41- المقدسي، مرجع سابق، ص45.

42- Wladimir Krysinski : **Carefours de signes, essai sur le Roman Moderne**, Lahaye, Mouton éditeur, 1981, PP19,31.

43- Laurent - Danon-Boileau, Idem, P34

44- Leo Hoek . **sémiotique et litterature : interferences**, in Revue des sciences humaines, tomes LXXII, N°201 Janv. Mars 1986, P11.

45- ابن قنفد (ق15م): **أنس الفقير وعز الحقير**، الرباط، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، 1965 [اعتنى بنشره وتصحيحه: محمد الفاسي وأدولف فور].

46- تتحدث كلوديت سارتيليو عن وظيفة الاستشهاد والمقتبس، في سياق تناولها له قائلة بأن التعريف التقليدي للإستشهاد المشتق من البلاغة الكلاسيكية يحدد هدف الاستشهاد - الاقتباس في التصوير والزخرف. انظر:

- Claudette sartiliot : **citation and Modernity** : Derrida, Joyce, And Brecht, Norman, university of oklahoma, Press 1993.

- Henri Queré : **intermittences**, ed P.U.F, 1992, P88 -47

- Laurent Danon, Idem, P33 -48

49- الهاجيوغرافيا L'hagiographie شكل تعبيري يعمل على تقييد وذكر حيوات وسير الأولياء والصلحاء وذلك بنشر أخبارهم وكراماتهم وبعض أفعالهم.

- Voir . Encyclopedie universalis. T.8, P207 et 208.

وأيضا: ميخائيل باختين: **شعرية دوستوفسكي**، البيضاء، دار توبقال، ط1-1986. ص. 198، حيث يتحدث باختين عن «الأصناف الأدبية القصصية الأساسية داخل الأدب المسيحي القديم-الأنجيل، ومآثر الحواريين وسفر الرؤيا وحياة القديسين والشهداء».

- Jan Baetens : **Qu'est ce qu'un texte "circulaire"?** in -50 Poètique N°94, avril 1993, ed seuil, P215.

51- يقدم ميشيل أريفي تصورا من منظور علاقة النص باللسانيات -في سياق التصور الكرستيفي حول انغلاق النص وانفتاحه كمقولة نظرية ضمن ثنائية الحكي والخطاب وخصوصيات النص.

- انظر : - Michel Arrivé : **Linguistique et littérature**, in : l'école de Paris, (en collaboration), Paris, ed Hachette 1981.

- Jan Baetens, Idem, P215 -52

53- تعالج ماري لويس برايت (ص5و29) تعريف "الوعي الدائري" بكونه نظرة مركزة للكون وتفسيره وفق معطيات جاهزة حيث يصبح الوعي الدائري جهازا للمعرفة والحكم:

- Mary Louise Pratt : **Imperial eyes**, Travel wrinting and transculturation, London, ed Routledge, 1992.



الفصل الثالث

البناء والخصوصية

ينهض النص الرحلي على عناصر تشيّد معماره الفني وتصقل خطابه من آثار الشفوي وبصمات التجربة ومسافة إدراكها وإدراك التقاطعات المتنوعة التي أكسبت النص تلوينات شتى تحولت وانتقلت ساخنة إلى دفء المكتوب وسط أشكال غنية.

ولعل الرحلة من الأشكال التي تحفل بالثراء والتنوع باعتمادها على السرد استكشافا لخبايا عوالم الحكي المشدود إلى تجارب وخيالات تنبني وترتسم سرديا، باعتبار السرد هو الصيغة الطبيعية في النثر الفني، والحامل لكافة المكونات الأخرى، والمرآة التي تكتنز رصيدا يتنامى من الصور والرؤى والتعليقات والقناعات والاحتمالات وصيغ الكتابة والتواصل، والأساليب المتنوعة أو المحدودة للتعبير، لأن الرحلة تقف في ملتقى علامات فارقة في الأدب في تماس بين نصوص سردية تعنى بعوالم فوق طبيعية وأخروية شديدة الصلة بيقين حالم ومفتقد يتم

تلمسه في ضوء المرآة بين التجربة والحقيقة والمرجع والمتخيل، وتجذير كل ذلك في الواقع والذاكرة والمكتوب مما يجعل النص الرحلي «حيا» وسط تصادي نصوص مختلفة، الشيء الذي يؤكد تحول الرحلة من فعل مادي وتجربة معيشة إلى تجربة ذهنية محولة واحتمالية تورّط الفعل المادي في «حوض التخيل».

يقدم تحول الرحلة وتحول قنوات الواقع والذهن إلى لغة تخييلية تستحضر ما ارتبط بالحنين والتذكر، يقدم صورا ينقلها الراوي من ذهنه كما عاشها أو تخيّلها إلى اللغة بين مبدأي الواقعي والمحتمل، واستكشافا لخبايا اشتغال الصورة داخل البناء الرحلي وكيفية تشكلها وتمثلاتها المختلفة للرؤى والمسموعات والمتخيلات، وخضوعها لتأويل متباينة في النصوص الرحلية بأنواعها، واختلاف رحالاتها باعتبار الصورة قناة متعددة داخل نص وخطاب ينتجان صورا ذات سمات وطبائع معينة، وبالتالي فهي من هذا المنظور قطب التخيل ومسار الأثر اللامنمحي؛ إنها رداء ونسيج لكل مكونات النص ومنطوقه؛ في مقابل هذا تحضر ذات الراوي -في كل تجلياتها، وبمختلف أصواتها المعبرة عن وعيها وتحولاته- باعتبارها استلهاما لأحداث وتأويلات واحتمالات وتخيلات. والذات الخالقة للتذويت هي الجسر والقناة التي تمر عبرها العناصر والمكونات. وتتشكل في ضوئها صورة الآخر، في اختلافيته وانسجامه من خلال صياغات مختلفة تقدمه في النص الرحلي وتشكل منه صورة وموقفا يعمم على العالم الذي ينتمي إليه هذا الآخر.

1- علم الصورة: تندرج الصورة وتَمثيل الآخر ضمن مبحث علم الصورة Imagologie الذي مافتئ يتوسع ويخترق عدة حقول، مكتشفا قدرته على خلق أشكال من التواصل، مادامت هناك أشكال عدة لتَحويلات لا متناهية من الملموس إلى المجرد، ومن الواقعي إلى المتخيل. وتصطدم كل محاولة لضبط وظيفة الصور في مؤلف أدبي بحواجز منها التحديد[1].

وتشكل الصورة أداة في علم الصورة الذي يندرج في فرع الأدب المقارن[2]، ويجد له في النصوص الرحلية مرتعا حقيقيا لإستنبات وإنتاج الصور، بحيث تشكل الصورة موضوعة في تمثيل الأنا والآخر، وكذلك بمعطيات مسبقة، وإسقاطات ومشاهدات، واحتكاك بثقافة وتقاليد هذا الآخر؛ ذلك أن الصورة تحضر في كل خطاب مكتوب أو شفوي لتنسج عوالم تخيلية وقنوات جمالية للتواصل مع المتلقي، لهذا كان علم الصورة (الصورولوجيا) حقلا موسعا للبحث وتفكيك الخطابات للوقوف على «دراسة صورة مجتمع في الوعي أو في العمل الأدبي لشعب ما»[3]، من خلال التوغل في بلاغتها، أو اتخاذها قطبا في مواجهة قطب آخر، بالمقارنة بين صورتين، وبين وعيين وصوتين وقيم عالمين، سواء من منظور واحد (الراوي) أو عبر منظورات منقولة ومحوّلة (أصوات الغير) حيث يتم تنضيدها ضمن قنوات الرصيد الثقافي والمعرفي للراوي، أو بتعبير ريفيردي (Reverdy)[4]: لا يمكن أن تولد الصورة من المقارنة، وإنما من واقعين متباعدين.

ويخضع تشكل الصورة لاعتبارات تجعل منها نصا تخييليا

لامتزاجها بالذاتي والخيالي والمزاعم[5]، وخضوعها لأسلوب المؤلف ونواياه وتأويلاته، ثم لأشكال التلقيات. والصورة، كما هي في النص الرحلي، بالمعنى الأسلوبي غير العام، تعبيرية، تسترد **التجربة** وتكثفها ضمن مشهد لغوي تتضافر لأجله البلاغة والصيغ الأخرى التي تحقق بناء يترك في الذهن تجسيدا معينا وأثرا واضحا.

ويحفل النص بتشكلات صور ذات مسارات تنتج "الآخر" وضمنها يتموقع موقف أو لا موقف الراوي، فضلا عن صور أخرى غير مباشرة يمكن ترصّدها في أوصاف الثقافة والعادات والحوادث التي يقيمها مع العامة والخاصة، ويمكن القول بأن الراوي-الرحالة يرسم صورة بتلاوينه الخاصة؛ فصورة الآخر في الرحلات الحجية ليست، بالضرورة، صورة الآخر في الرحلات السفارية أو غيرها. وبالتأكيد فإن الصورة كما تشكلت في رحلة ابن فضلان تبدو مغايرة للصورة عند العبدري أو ابن جبير أو ابن بطوطة، إنها جزء من مادة الأسلوب[6]، وأثر لغويّ يرسم مسار الحكي والوعي، لا يتشكل إلا بتلاقحه مع آثار وصور أخرى خلفية تحيا داخل السرد والوصف، وتتخلق داخل النسيج العام للدلالة، تبلور أهم القضايا في النص باعتبار الصور مرتبطة ومتفاعلة مع كافة العناصر الأخرى البؤرية، فتصبح قادرة، بشكل عملي، على أن تُدَنّر أي موضوع[7]، وتعمل على التوجيه والتأثير وهي تتسع وتتوغل في ثنايا الموصوفات والتمثيلات، فتشمل كل المكونات النصية لتصبح الرحلة مرصدا لإنتاج الصور المتجانسة

وغير المتجانسة، الحية والدينامية والأخرى الجامدة غير المؤثرة أو ذات الفاعلية، لأن مسألة ترابط النص ككل يفضي إلى تنوع هذه الصور ووضوحها باعتبارها خلاصات لتجارب ذاتية وغيرية، روحية أو فعلية، من السماع والمشاهدات والتخيل والاحتمال والتخمينات، يُعادُ إنتاجها وصوغها ذهنيا باعتبارها أثرا وطروسا تخضع للعيش، من جديد، في الخيال ثم في اللغة والكتابة.

تنفتح السرود في الرحلة على صُور مولّدة ذات استجابة مزدوجة للدلالة المجازية والحرفية، ثم على التحويلات التي يخلقها بُعد التأويل ضمن البرنامج السردي عامة.

وتستقطب الصورة مسارا في كل نص باعتبارها متزوعة من حقلين يتكاملان: الواقع والخيال، فيتم تنضيدها مرتوية بالإحتمال لتضطلع بدور دينامي متجذر يعمل على التشكل اللغوي باعتبار أن كل صورة هي طريقة في الكلام[8]، وأثر غير أحادي بل منفتح على نسائج وطبقات وأصوات وتداعيات وسجلات وقنوات، يبني خزانا اختياريا يعكس معرفة الراوي وقدرته على التمثيل وفق مرتكزات أسلوبية معينة، ثم تصبح الصورة حاملة الوعي بالذات وبالعالم، مؤطرة بمعطيات ذاتية ورؤى محكومة بمواضعات وخلفيات دينية وثقافية وتاريخية.

ترتبط الصورة في "الرحلات الواقعية" بالذات وبالآخر، غير متورطة في البلاغة أو الإيحاء والترميز، وهو مايمكن تلمسه عند ابن الجيعان[9]، حين يعمد إلى صور إحالية أكثر منها ايحائية يغذي

بها تشخيصات المرجع، ويستجيب لتأطيرات خلفية تعمل على التبليغ والإعتبار.

2 - تمظهرات الصورة في الرحلة : إن الصورة في النص الرحلي هي اكتشاف الأثر ومعاودة التجربة فيه وسط المسافة المنجزة بين الفعل ولحظة الصوغ والتدوين، ويمكن تمثل الصورة التي هي تشكيل لمتخيل تجربة حققت نسقا صوريا بعناصره ومكوناته وخطابه باعتبارها استردادا للتجربة الماضية[10]، ووعيا بها، فيتم التشكل بنسب متفاوتة في الوضوح والإلتباس، في المطابقة والتحريف. لكن التنوع في الصور يعكس الموقف المعرفي والخلفيات التي سندت الصورة خاصة والرحلة عامة؛ فهناك نصوص رحلية عدة، إضافة إلى ماتفرع عنها من نماذج أخرى، ترشح بمعطيات وعلامات ذات زوايا نامية ومفتوحة على آفاق وبرامج يمكن رصدها في ثلاث صور تأطيرية مهيمنة تتلاقح فيما بينها، وهي صور التقديم وصور التجسير، ثم صور الموقف، بهذا الترتيب أو ممتزجة في كل الرحلة :

الهدف		الطريق		الانطلاق
صور الموقف	←	صور التجسير	←	صور التقديم
هما معا		الآخر		الذات

وتتحقق بهذا الترتيب أو مشتتة بحيث تحضر صور التجسير في كل المراحل وكذلك صور الموقف. وتُفرز هذه الصور[11] حالات لصيقة بها، وهي حالات انفعالية، وإدراكية، واحتمالية.

لأن الصورة هي إحدى أدوات الخطاب الانفعالي الأكثر قوة[12] تُبلور وعيا يكشف عن مشاعر وأحاسيس ضمن سلسلة من المتواليات المتداخلة بين الإطارات الثلاث والتي تندرج ضمن الصور الوظيفية المنفتحة على الصور الثقافية ذات القدرة على تكثيف التجربة في نسق مجاور لتجارب الغير ومعطياته المرئية والمسموعة والمتخيلة.

2-1- صور التقديم والربط : يعمد الراوي، تبعا لكرونولوجية الرحلة وخط سيرها الذي يفتتح الحكي والانطلاق، إلى التجريب وتشكيل صور تقديمية كبرى عن الخروج وعن ذاته وأحاسيسه، لهذا تجيء هذه الصور انفعالية مرتبطة بالوجدان، تستحضر الإغتراب بين الإنكماش والتمدد، وتكون ذات وظائف استراتيجية، منها التقديم والربط والتنسيق، ففي " الرحلة المغربية" للعبدري توصف الصورة التقديمية للذات وسط سياق سردي بأنها إشارية لكنها مثقلة بالأحاسيس، فتتحول إلى **صور نفسية** تُفهم من صياغات سياقية في وصف الأنا والفضاءات، ترتبط بالإنشراح أو التوجس.

وتختلف، نوعيا، الصور التقديمية في النصوص الرحلية. فمن صور- اللمحة القصيرة عند ابن جبير إلى الصور العميقة الإنفعالية المرتوية بالوجدان، كما عند ابن بطوطة. وكلها في المحصلة صور تمثّلية تقدم الذات بصيغ ما، ولكنها تضمن التقديم وترسم أفق التواصل ؛ ففي نص (أبو دلف)، مثلا، يلتمس الراوي صورا تعي وظيفتها، وأيضا قوتها وقدرتها على

إرواء باقي صور النص. ومن جهة أخرى، تغيب من نصوص ثانية هذه الصور التقديمية الكبرى (ابن فضلان)، خصوصا في الرحلات القريبة من التقارير السفارية. لكن صور التقديم تحضر في أشكال صغرى تتحول إلى مرايا مضيئة لتلك الصور، وإلى أداة ربط أيضا؛ ذلك أن ابن بطوطة كان يستدعي في نصه الرحلي صورا تقديمية رابطة ترتبط بالبناء الدلالي العام للنص وبالتلقيات المحتملة؛ فالصورة التقديمية الرحلية -مُلقحة بآثار الإحساس والتذكر- عتبة بين الغياب والحضور لخبرات وتجارب مكثفة تبحث عن توازن وقدرة لتوليد الصور وتطريز الدلالات.

ومن أهداف الصورة التقاط عناصر عدة من العالم الخارجي[13]، وأخرى حول الذات وتفاعلاتها. لأنها تمتلك خصوصياتها وتختزن وعيا بذات الراوي ضمن نسق جمالي لا تفصح إلا عن الضروري المرتبط بالسفر. فهي محدودة في عطائها، تتقدم بصيغتين اثنتين: الصورة المباشرة، أو غير المباشرة، وهي الممثلة في تقديم صورة أخرى عن موقف يعكس رغبات وبواطن الراوي. وفي كل الحالات يعتمد هذا التقديم على الإختزال والتكتم أحيانا ويتراوح بين الإتكاء على الوجوه البلاغية تحقيقا لنص فني، أو استبعادا لكل ذلك لحساب " التقرير ".

إن تشكل الصورة التقديمية لذات الراوي يستبعدُ البذخ البلاغي والتفصيل، ويكتفي بالإيحاء دون التصريح، وهو تقتير يعمل على الربط ومد القنوات مع المرجع والمتلقي.

2.2. **صور التجسير**: وتبدأ في التشكل لغويا مع بداية

وصف الآخر ؛ وهي تأتي لتجسير الفجوة بين صورة الأنا وبين الرحلة وأهدافها، وأيضا لجمع الأخبار المروية بصور تستوضحها، فترتبط بالادراك في سياق مبدأ نسقي ينبني على دعامة البناء العام والكلي للتخييل، بحيث يتحقق الانفتاح في كافة الاتجاهات من جانبي الراوي والمروي له، وترسم مسارات تأويلية مولدة لسيرورات تواصلية - معرفية تُطوِّر من الإستراتيجية الكتابية. فقدرة الصورة على الإنفتاح والتواصل رهينة بقدرتها على تخلّقها إدراكا موسعا لا يُقيِّد الدلالة في حدود مسطحة، بل يؤهلهَا لتذويتات تستولد نُسغا مرآتيا يرفد الخطاب الرحلي ويمده بمَبدأ التمثل الذي يرسم مسار الصورة التي هي مقدرة «تُولد من القصة»[14] والإدراك، فتؤسس لنسائج علائقية تفضي إلى صورة ذات أثر لفاعليتها ومرتكزاتها التخييلية ؛ فهي بناء تواصلي مُحفز للمخيلة، يعمل على تفعيل السرد بالتفريعات التي يخلقها داخله.

وحينما يتعلق الأمر بصورة التجسير فإن كل صورة هي بناء لغوي تجسيري يُنتج تشكيلا يؤول معطيات معينة لصالح فهم ماسبق وماسيلحق. إنها صورة للتلاقح بين النصي المتخيل والمرجعي المحتمل في أفق رؤية مشيدة لصور شتى.

وتعني صورة التجسير الإنفتاح من كل الزوايا على سجلات ومراجع بين التكوّن السابق في ذهن الراوي للصورة، وهي شكل مادي خام مباشر، وطاقة لغوية احتمالية مرتبطة داخل نسق كلي من التمثلات وعبر تقاطعات ملفوظية وعلامات تستجيب لآلية

كتابية خاصة وعامة، وأيضاً لآليات التلقي المحكوم بمرجعيات وأفق انتظار ومبادئ. إنها إدراك مباشر ومادي في الرحلات الفعلية تتموقع بين إدراكين: إدراك قبلي تخيلي عن هذا الآخر، وإدراك بعدي تتم خلاله موضعة الصورة المنبنيّة ضمن صور لاحقة وفترة تنضيد وتوضيب وتركيب.

وترسم الصورة في الرحلة، فضلا عن الإدراك والتجسير، إحساسا بالإنسجام يختلف من رحلة إلى أخرى؛ بحيث يتشكل تلق مختلف من قارئ لآخر، وذلك باختلاف النوع الرحلي وطبيعة تكوين الراوي وخلفياته المعرفية؛ فالصورة عند ابن جبير هي غير الصورة عند أفوقاي، كما أن إدراك الصورة عند أبي دلف يختلف عن إدراكها عند ابن قنفذ. إن الوعي الثقافي واللغوي للراوي هو السند المباشر لقيام الصورة؛ إضافة إلى الوعي السردي؛ فابن بطوطة يعي منذ البداية أن نصه الرحلي يتخذ منحى حكائيا، فيما يقرر العبدري إيراد سروده «بالمشاهدة شاهد البرهان، من غير تورية ولا تلويح ولا تقبيح حسن، ولا تحسين قبيح، بلفظ قاصد لا يحجم معرد ولا يجمح فيتعدى المدى»[15].

وفي ضوء هذا يتخذ التجسير مواقع مختلفة في تحديد الآخر بصور غير موحدة، وبالتالي غير منسجمة؛ إذ يختلف تمثيل الآخر في الرحلات الداخلية (النصوص الزيارية) عند الرحلات خارج الوطن، بحيث تتحول الصورة إلى جسر يربط الذات بالآخر، وجسر للصورة المتخيلة القبلية نحو الصورة «الموجهة» أو جزءا منها، لأن الصورة القبلية كلية، فيما الصورة الحقيقية جزئية.

ومن مستلزمات صورة الآخر تقديمات لصور تخص حضارته وثقافته وتاريخه من منظور رحالة عابر، ثم من منظور راو يحول المشاهدات إلى قدرة تذكرية ومشاهد غنية بخلفيات تبئر اللامألوف والعجائبي، وأيضا عناصر الإختلاف والتلاقي، فتصبح الصورة محوّلة إلى نص لغوي «حاملة لآثار عادات وسلوك»(16)، وتمثيلات لغوية وذهنية للأنا والآخر. هذا الأخير تظل صوره في الرحلات العربية ذات سمات أساسية تنبني ضمن نسقية الثقافي والإجتماعي والتاريخي، فتبدو انطباعية غير حاسمة، وأحيانا تستند إلى معايير دينية أو أخلاقية تلتقط اللامألوف وتهمل بعض التفاصيل وتكتفي بمصدرية الرؤية والإنطباع، مما يجعل أهمية الصور التجسيرية في ارتباطها بالنسق الثقافي، وسطحيتها في انعزالها عن هذا النسق.

2-3-2- صور الموقف (التجسير عكسي الإتجاه):

يتحقق التجسير في مستوى عكسي الاتجاه، بحيث ينقل صورة الأنا - النحن كما هي في ذهن وتصور الآخر عبر الحوار أو عبر نقل رأيه، أي الأنا كآخر عند الغير وهي صورة مزجية: تجسيرية- تقديمية، واحتمالية.

وتتحقق تمظهرات هذه الصور في تشكلها على مستويات منها: **المستوى الأول** في الصورة المتضمنة للموقف ولشحنة من الانطباعات، خصوصا تجاه المكان، فعبره تفرز مواقف صغرى لأمكنة العبور، ومواقف كبرى تتعلق بالمكان الهدف المقصود. وتختلف هذه الصور بين مشاهد صدامية (العبدري)،

وأخرى متساكنة (ابن جبير)، وداخل هذا الإطار تتجسد صورة الآخر في ارتباطها بمعطياتها ومحيطها.

المستوى الثاني، صورة النحن كما هي في ذهن الآخر، والمتشكلة في موقف يُعبر عن رأي الآخر في الأنا، ورأي الأنا في الآخر كما يفهم ذاته من خلال موقف الآخر، دون أن يستطيع النص الرحلي استكمال زاوية المرجع بايراد كيف يفهم الآخر ذاته عبر موقف الأنا، بحيث تصبح صورة الموقف بدلالتها صورة للعبور، مرة ثانية، إلى الصور التقديمية (النابلسي).

تعمل هذه الصيغة التبادلية، المحمولة عبر صوت الراوي لقنواته الخطابية، على تعديد صوره والاضطلاع بإنتاج مصادر أخرى للصورة، بصفتها معلومة في شكل أحكام وانطباعات تتعلق بالفضاء الذي ارتحل منه، أو بذاته، مثل ما نجده عند العبدري وهو ينقل سرودا بصوته عن ألسنة الفقهاء والشيوخ، في شكل صيغة تذويت الصورة التي تفضي إلى صياغات سردية ممكنة؛ وبهذا الشكل تثوي تعقيدا يجعل منها شبكة مكثفة من الرموز، واللامعقول، والمنمحي، والمحرف، والموهم به، والحقيقي، والخيالي والمختمل، فيصعب القبض على الصورة في كليتها لأن الرحلة هي فسيفساء من جزئيات مبنينة، يتخذها الراوي تمثلا للكل وصورة-واجهة للرحلة.

إن تعاقب وتداخل أشكال الصور الثلاث وهي ترفد بعضها البعض، في تقاطعات وتفاعل، تخلق دينامية نصية في الرحلة، بحيث إن تشكلها ضمن المكونات السردية الأخرى يجعل النص

تشخيصيا واحتماليا، يكسر الوثوقية التي قد يحيل إليها الجنس، كما يولد مشاهد متراكبة ووظيفية تساهم في الكشف عن طريقة الإشتغال السردي عند الراوي، وأيضا صيغة التعالقات داخل الصورة مع الذات والآخر والفضاء واللغة، وهي نسائج تحفيزية للحكي وأنويّته. والصورة في هذا المستوى تشخيص للوعي بالذات وبالعالم، تعمد إلى تحديد سمات أسلوبية ودلالية، تساهم في توجيه الإدراك العام بخلق انطباعات متعددة.

كما تقوم الصورة في النص الرحلي على القطب البلاغي البسيط أو المعقد، فتجيء في الغالب قصيرة تتغيى الوضوح والتعبير القريب، حتى تؤسس للتواصل وتكون قناة موجبة، كما أن الصورة، وهي تحقق مبتغاها، تختزن في لاوعيها النصي الرؤى والأحلام، عبر حضور متعدد بين صور حنينية، تصبح «طريقة في الوجود»[17] والحياة، ، وأخرى مدحية مقابل صور في الذم. لكن المهيمن هو صورة التمثل: تمثل الذات والآخر وما تفرزه هذه الصيغة من تنوع. حيث في النصوص السفارية تُهيمن الصورة المقارنة على الصورة الوصفية في الرحلات الحجية والزيارية.

ويتيح هذا التنوع إمكانات لملاحظة صور تدعم بعضها البعض من صور مشهدية، ولَمْحية محايدة، وإيحائية، ومرجعية، وتأسيسية بحضور يتفاوت في جل النصوص، لأن المشترك بينها هو طموحها في «ترجمة فكرة أو خيال»[18]، أو أحلام واستيهامات. إن كل صورة حيوية هي انعكاس لآثار وأحاسيس ساخنة اعتملت وتعتمل في ذهن الراوي. وتستقطب

الصورة في إطار تشكلها أدوات أسلوبية وبلاغية إضافة إلى عنصر محرك ومولد هو الوصف، باعتباره اطارا تنبني داخله الصور، بعدما يكون السرد قد هيأ المهاد حكيا، فيتخذ الوصف موقعه لترجمة الصورة وشبكتها إلى صور لغوية ثم إلى جهاز قائم؛ وكلما كان الوصف متحررا من التقريرية كان الجهاز الرمزي متجذرا ومرنا وقادرا على ربط علاقات "ماكرة" مع المتلقي.

3- مبدأ الوصف: يُغني النص الرحلي مكون الوصف من حيث المبدأ العام الذي وجد لأجله، في مستويين، وإذا كان الوصف يشتغل حينما يتوقف الزمن، ففي الرحلة ينتعش الوصف عندما يتحرك الزمن، فيبدو في الظاهر متوقفا، ولكنه في **هذا المستوى**، بطيء يتأهب للإنطلاق حتى يُهيئ الفرصة للوصف.

أما **المستوى الثاني**، فلا يوجد وصف مباشر في الرحلة وهي تعاش من طرف الرحالة، لكنها وهي تصير كتابة، تتحول معها الأحداث المنضدة وأيضا الأوصاف الفارزة للصور باعتبار الوصف أساس الرحلات[19].

ويجيء كل وصف مذوتًا وطموحا لإظهار الموضوعية والإلتزام بها، خصوصا حينما يتعلق الأمر بسرد «رحلة» ذات مرجع واقعي، وسيتحول إلى سرود وصور يؤطرها المجاز والإستعارة بخيوط المقارنة.

تنطلق العناصر الأساسية التي يعتمدها الوصف في بناء النسق الجمالي للصور في الرحلة من العين واللغة، تجمعهما شبكة عمليات يترتب فيها المرجع الواقعي والذاتي والغيري والثقافي...

إلى جوار الخلفيات والتأثيرات المستحكمة في النسق اللغوي. من ثمة، فكلما كانت الأوصاف ثرية بحمولتها المعرفية وأسئلتها القادرة على النفاذ إلى كنه الصور والموصوفات، استطاعت أن تغذي مخيلة المتلقي وتجعل التواصل مستمرا.

وتندرج المشاهدات التي يراها الرحالة ويسمع بها، ضمن الذاكرة، فهي المادة الأولية التي تختزن في الذهن وتتفاعل مع استيهامات وخيالات و«صور مسبقة» عن الأشياء، فتتشكل الصورة التي تجيء مخصبة وثرية حينا، وجافة تقريرية وباهتة حينا آخر؛ في الأولى تكون الصورة احتمالية مهما تجذرت في اليقين، وفي الثانية تظل علاقتها سافرة وواهية.

من الذي يرى ويصف، هل هو الرحالة أم الراوي؟ فالراوي يتموقع بصفته قناة للإستحضار بفعل ارتجاعي يستعيد وقائع وأحداث يراها هامة في بناء نص رحلي، وهو بذلك يمارس التذكر من خلال السرد والوصف، مستثمرا «سلطته» في تقديم الرحلة بالصيغة التي يرتضيها وواصفا بصيغ مذوّبة وهجينة بين شخص الرحالة وذات الراوي والسجلات التي تطوّرت بينهما.

وينهض الوصف من الذاكرة المنتجة استنادا إلى الماضي الذي يوحي بتطمين القارئ، لإدراكه أن الأحداث منتهية ومحسومة النتائج، فيلجأ في وصف الصورة إلى بنيتين: بنية الصورة التي يكون طرفا فيها، يصف حالته أو واقعة مشهدية، يقول ابن بطوطة في هذا السياق:

«فلما كان الليل دخلتُ القرية ووجدتُ دارا في بيت من بيوتها

شبه خابية كبيرة، يصنعونها لإختزان الزرع، وفي أسفلها نُقب يسع منه الرجل، فدخلتها ووجدت داخلها مفروشا بالتبن، وفيه حجر جعلت رأسي عليه ونمت، وكان فوقها طائر يرفرف بجناحيه أكثر الليل وأظنه كان يخاف فاجتمعنا خائفين»[20].

ثم هناك أيضا **بنية الصورة الوصفية** التي يكون فيها الراوي طرفا غير مشارك ولكنه ليس محايدا باعتبار حضوره ومشاهداته ثم روايته للخبر :

«وفي بعض تلك الجزائر، رأيت امرأة لها ثدي واحد في صدرها، ولها ابنتان إحداهما كمثلها ذات ثدي واحد، والأخرى ذات ثديين، إلا أن أحدهما كبير فيه اللبن، والآخر صغير لا لبن فيه فعجبت من شأنهن ...»[21].

الوصف هنا مذوّت، ترتوي فيه الصورة من آراء وانطباعات الراوي الذي يروي عن إعجاب وتأثير اللامألوف ؛ فالصورة الفنية داخل نسق وصفي وجمالي، وفي سياق انتقالي من تجربة إلى أخرى لغوية «هي شيء له معنى»[22]، يجعلها مُذَوّتة تمتح من المرجع الخارجي والذاتي، لهذا ينتفي الحياد في الوصف ويحضر صوت الراوي ورؤيته المزدوجة في الصورة حضورا مختلفا يبرز تعليقه ووجهة نظره الضمنية أو الصريحة، بحيث تختلف طبيعة هذه الرؤية من المرونة إلى الحدة. فالعبدري يتموقع عنيفا في كل صورة، يُشهر أحكامه صرَاحة، على عكس ابن فضلان الذي يلجأ، في الغالب، إلى الوصف وإبداء الإعجاب أو النفور فقط.

يقول العبدري واصفا إحدى المدن : «وهي للجهل مأتم وما للعلم بها عرس . أقفرت ظاهراً وباطنا، وذمّها الخبير بها سائرا وقاطنا، تلمع لقاصدها لمعان البرق الحلب وتُريه ظاهرا مشرقا والباطن قد قطب، اكتنفها البحر والقفر واستولى عليها من عربان البر ونصارى البحر النفاق والكفر وتفرقت عنها الفضائل تفرق الحجيج يوم النفر، لاترى بها شجرا ولا تمرا ولا تخوض في أرجائها حوضا ولا نهرا ولا تجتلي روضا يحوي نورا ولا زهرا، بل هي أقفر من جوف حمار وأهلها سواسية كأسنان الحمار»(23).

لا تقف مساهمة الوصف في بناء الصورة عند ما هو ظاهر، وإنما تعكس الترسبات النفسية بحيث يتشكل الوصف عند ابن بطوطة في بعض مراحل رحلته نتيجة أزمة طوّقته فكانت الصورة هي المتنفس الذي يفتح الدائرة للإنتقال، فالوصف الذي يتحرك - ظاهريا- في زمن مجمد هو عتبة الدينامية السردية والتخلص من نقطة ثابتة نحو أخرى حركية.

وتولد الصورة أيضا مع الدهشة التي تستأثر بالرحالة، فيعمد إلى رسمها تأكيدا لها ؛ ويثبتُ ابن بطوطة في تحفته صورا تخلّقت إثر دَهَشه مما رأى أو سمع، شأن ابن فضلان وأبي دلف.

كمّا تساهم شبكة الوصف -بكل صورها- في تفعيل السرد الخطي الذي يزاوج بين التكشيف والتوتير من أجل ابتداع أثر انفعالي في ا لمتلقي، فيصبح الوصف نواة للصورة ثم المشهد، مما يفضي إلى تكوّن مبدأ تأثري يتحكم في علاقة التواصل مع المتلقي، وفي التفاعل الإنتاجي للصور وللدلالات ذات الوقع

الفني والجمالي، مُحققا مجموعة من القيم الوصفية[24]، يتمظهر بعضها في النصْ الرحلي كالتالي :

- **القيمة الديكورية :** وعبرها يكون الثبات واضحا من خلال وصف تصويري يهُمّ توْشية الأسلوب والزخرفة فيه، حتى تتحول الصورة إلى جزء من ديكور عام للمشهد، وهي قيمة لاتتحقق كثيرا في النص.

- **القيمة التفسيرية :** وتكون في مستوى أعلى من تقديم معلومات حول الفيزيقي والسمات الخاصة، وذلك لأن الصورة توضع للمقارنة أو لاستكمال توضيح فني في سياق الرحلة.

- **القيمة الرمزية :** ويُمكنُ تلمّسها في غنى الأوصاف المتنوعة حول ماهو اجتماعي وتاريخي وثقافي، مما يعطي للمتلقي -المتنوع- مجالا ثريًا لفك شفرات تلك الصور واستنتاج مايفيد الحقل المشتغل فيه.

- **القيمة الدينامية :** وتَعمل على تفعيل السرد وتوجيهه، لوجود فعْلي الانتقال والتنوع، مما يكسب الوصف أداة إجرائية هي المقارنة، فضلا عن القيم الأخرى، ويصبح الوصف خلفية لتفعيل السرد ؛ فالسفر يقود إلى المشاهدة ثم إلى الوصف، وبعد ذلك التعليق أو التحول إلى السرود بحثا عن مشاهدات أخرى أو استرجاعات وصفية مستدعاة من المؤلفات الجغرافية الوصفية ذات التأثير البيّن تاريخيا على النّص الرحلي أو النصوص التاريخية.

يمتلك النص الرحلي مدوّنة وصفية تمثل الجهاز الذي يحرك

الصورة ويرسم أفقها، ويتخصص الأمر أكثر على مستوى الشكل التعبيري، بحيث إن مدونة الرحلات الحجية-الزيارية ليست هي مدونات الرحلة السفارية، مثلا، إضافة إلى الاختلافات الأخرى في السمات الخصوصية لكل رحالة على حدة، وتمظهراتها بين التبسيط والتعقيد، بين الإسراف والتقتير؛ وهو مايبدو تجسيديا في طبيعة الأوصاف والصور، فلا يحيد الوصف في النص الرحلي عن الأنا والآخر ومايصاحبهما في الزمان والمكان؛ والكل يندرج في إطارين كبيرين هما المادي والمجرد الروحي:

- الأوصاف الخاصة **بالمجرد** وتنصب على الذات والحنين والتذكر والأهداف الدينية، والعلم، والعلاقات، والأفكار، والقيم؛ فالعبدري في رحلته يؤثث خط سيره بصور من هذا القبيل، يلتقطها مجردة من حمأة شعوره الساخن، فتأتي مقتصدة خوفا من الإسهاب وابتراد الصورة.

- الأوصاف التي تخص **الملموس** وتتعلق بكل الصور الأخرى الواردة، سواء كانت خارجية أم داخلية، وتقترب في العموم من الطريق والعمران والأشخاص ومن تقديم الآخر.

وقد أصبح الوصف وتقديماته من المكونات الأساسية في النص الرحلي، وأساسا في مجال تشكيل الصورة التي تساعد على فهم آليات رسم صورة الآخر والأنا وتمظهرهما وسط ثقافة وفي مجتمع له قيمه وأعرافه.

1- **مسار التذويت**: الرحلة نص مذوت وخطاب يضيء عدة بؤر من ضمنها "أنا" الراوي، باعتبار السرد الرحلي «سيرة ذاتية»

شذرية، محدودة في الزمان والمكان. إنها مشهد سيري وذاتي وبيوغرافي يخص لحظة زمنية مؤطرة بسفر «ذات» تحمل أحلامها وتطلعاتها ومعارفها وقيّمها.

يستخدم الراوي السرد بتنويعاته من أجل السيطرة على القارئ عبر استراتيجيات من التشويق وبناء الحكاية الموازي لبناء الذات، وتذويت الكتابة التي هي فاعلية التشكل والحكي الداخلي من الذاكرة وقنواتها مع اللغة والخطاب.

والتذويت بهذا المعنى هو ذات منتجة لملفوظها وخطابها، إذ يطال جميع المستويات بما فيها الكلام الواقعي والاستيهام والأحلام[25]، وفي النص الرحلي ينتج فعل الكتابة حوارا مع العناصر الثقافية والفكرية والاجتماعية واليومية، مع التشكيلات التخييلية من خلال الحضور الملح للذاكرة وأصواتها، ومن خلال تحققات التحويل والتماس بين الشفوي والمكتوب، وبين المرجعيات الحاضرة في النص وانصهارها في التاريخي والايديولوجي واللاشعوري ضمن متخيل كلي يعطي مرجعيات مذوتة[26]، تلتقي مع علامات غافية وأخرى بارزة في شكل لغة الكلام وسجلات الوصف والتأمل والحوار.

إن فعل تَذويت الكتابة يتحقق من خلال فعلي الإنصهار والحوار بين طبقات قولية ومدونات ومعاجم وآثار وصور تؤسس لمتخيل ومسار كتابي، من أجل إقناع المتلقي بالمكتوب المقدم إليه بذلك الشكل وضمن نسق متضمن لمعرفة، ولقيم حاملة مسار صوت مهيمن وتمثيلات مرجعية. فالحديث عن الذات عند

ابن بطوطة يقترن بالبداية، ثم ينتقل إلى الأخبار الغيرية محتجبا وراء سروده، شاهدا وساردا ومعلقا مراوحًا بين الذاتي والغيري عبر الذاكرة والتوثيق.

إن بُعد الذات في النص الرحلي يتمثل بصفته كينونة متحاورة لتشخيص الغياب (الماضي) داخل نسق سردي، هو سيرورة تواصلية بين ذات الرحالة وذات الراوي، فيقدم النص الذات من منظور هذه الأخيرة، من خلال بنيات سردية وقاعدة تخاطبية وإحالية تقوم على التواصل والإقناع.

والرحلة، من هذا المنظور سيرة تعتمد حكي سفر الذات ورؤاها ومنظورها بجمالية وفنية تفضيان إلى حضور مبدأ تمثل الذات في أشكال نموها: أي علاقتها بذاتها وبالآخر، باعتبارها نوعا من الضرورة الإستتيقية[27]، وتشكيلا لمرايا تعكس الأحلام والرغبات والأصوات الثاوية للذات، حيث تفتح الرحلة عبر مبدأ التمثل كوى على عوالم الاحتمال والتخيل. من ثمة تجذّر تذويت النص الرحلي عبر حضور الراوي في كل حركات النص وسرده لوقائع وأخبار وأوصاف من خلال رؤيته وخلفياته، والتي تبصم السرد وتطبعه في مستويات التحقق، وأيضا حضور النوع الذي يقوي أو يضعف حضور التذويت.

ولعل وجود الراوي بارزا في الرحلة يجيء من كونه صوت المؤلف-الرحالة الذي يحكي تجربة التحم بها، وتشكلت لديه في صور ذهنية تحولت إلى نص لغوي يفرز خطابا يحمل «فلسفة وقناعات» الرحالة-الراوي وسجلاته. فكل كتابة سيرية -كما

النص الرحلي في بعض الوجوه- تتطلب مسافة بين الراوي السارد والمؤلف الفاعل، حتى يتحقق الوعي السردي وتتمكن الكتابة من تحرير كلماتها ومرجعيّاتها، لتَوليد مرجعية جديدة احتمالية مقطرة تلتقط الأثر وتذّخره في بناء رمزي، استعاري.

تتطلب المسافة بين الراوي والتجربة اختمارا وفترة زمنية ونفسية يتخلص فيها الراوي من الأثر المباشر للتجربة، وينفصل عن الرحالة ـ الفاعل والمنفعل حتى لا يصبح النص وعاءً لتفريغات، أكثر منه بنية جمالية وفنية. وفي هذا الموقع، تصبح أهمية المسافة ضرورية كي يصبح الراوي هو المتحكم في صياغة التجربة وفي المؤلف وليس العكس، أي أن «أنا» الراوي ليست جامدة وإنما هي فعل دينامي يفرز إدراكا باستقلاليته عن المؤلف.

إذن، فالمسافة بين الرحالة والراوي ليست ملتحمة بشكل مطلق وإنما هناك تراوح في بعد ضروري يتخلّق ويجعل الرحالة متملكا لمسافة بينه وبين تجربته التي تُسعفه في توليد إدراك متحول عن إدراك التجربة، ينظر إليها باعتبارها كلا منتهيا في الزمان والمكان، ولكن فعلها يستطيع أن يغير -بتفاوت نسبي- في رؤى وقناعات الرحالة، كما كانت لديه إبّان انطلاقه. فشخصية الرحالة تجعلنا نفهم النص، ومن ثمة ضرورة وأهمية معرفة من يرحل[28]. ذلك أن الرحالة في بدايته، ليس هو في نهايته، كما أنه ليس هو أثناء تدوينه للرحلة والتي هي تجربة بآثارها، شخصية كانت أم متناوبة بين الذات والآخر من خلال الرؤى والمشاهدات والقراءات، حيث حصيلة التفاعل مؤكدة في كل المراحل؛

فالمسافة غير ثابتة، تتحرك بشكل تتقلص فيه حينا وتتمدد حينا آخر تبعا للنوع الرحلي وقدرة تحكم الراوي في أدواته ووسائطه.

ففي حالة تمدد المسافة بين الراوي والرحالة، يصبح ضمير المتكلم جزءاً من بنية، يتبادل مواقعه مراوحا بين ضمائر أخرى مذوبة في ضمير الغائب وفي ضمير الجمع فيبدو كما لو أنه يروي حكاية عن ذوات متعددة، ضمنها ذاته.

يحيل ضمير المتكلم الجمع الذي يحضر في العديد من النصوص الرحلية على حس جمعي مشترك، وعلى تحقق الانفصال بين أنا المؤلف وأنا الراوي، ومن نتائج هذا، الحركية التي تبصم التراوح داخل المسافة، فيتحول الراوي من شخصية فعلية (رحالة) إلى شخصية متخيلة ذات وظائف، تمارس وسائط متعددة أهمها تذويت الخطابات والسجلات التي ينقلها.

ويتحقق الإيهام كلما تمددت المسافة وبدا التذويت شفافا وشاعريا، والعكس نسبي ؛ وهو ما يتضح بجلاء في الفقرات السردية، إذ تسير الحركة نحو التقلص و«الارتخاء» حينما تكون المسافة ضيقة بين الراوي والرحالة، لأن التذويت لا يتحقق بشكل جيد، كما أن السرد والوصف ينحوان نحو التقريرية وعدم التعمق في رسم الصورة، بينما تجيء حركات التمدد في المسافة الواسعة بين الرحالة والراوي، فتبدو السرود «ناعمة» قريبة من المشاعر والوجدان وكل متعلقات الحنين والتذكر ؛ وتندرج رحلة ابن بطوطة في هذا النمط تحقيقا ساميا لعلاقة الراوي بالرحالة، ذلك أن موقع الراوي في النص ينتج علامة لكيان مرجعي متعدد

الحضور، فهو عموما رحالة وليس كاتبا مهنيا محترفا، يمنحه السفر ربط كافة المواقف مع إبقاء البطل الواحد[29] الحامل للرسالة الإستثنائية التي تدفعه لاحتراف الكتابة في موضوع يخصه، ويرتبط به من جانب نوعيته، بحيث يمكن أن يكون فقيها واعظا، أو سفيرا، أو حاجّا، أو زائرا أو رحالة، متجولا وأديبا، وقد يجمع بين أكثر من صفة.

2 - الراوي في الرحلة وفي السرود العربية : يختلف الراوي في الرحلة عن الراوي في السرود الحكائية الكلاسيكية، حيث هو «ناقل لتراثه وتجاربه وتجارب الجماعة، ينقل هذا إلى مستمع أو قارئ بوصفه مشاركا أساسيا في عملية القص»[30]؛ وتستعمل الرحلة أيضا راويا متخيلا يتماس مع الواقعي في بعض الوظائف التقنية.

إن الراوي في كل نص هو أداة وسيطة يظل جامدا ومحايدا أو حيويا وفاعلا، يُسهم في خلق التخييل، وكلما كان حرا ومتحررا من التوجيه أبدع، حتى ان ميزات الراوي في السرود القديمة تكاد تكون متقاربة رغم الخلاف الذي يمكن حصره في نقط محددة؛ وهي أن الراوي في الرحلة واحد، فاعل ومشارك بالضرورة، ومنتج للنص و«منظم للحكي ومخرجه، إنه راو وممثل مجرب، وموضوع التجربة، يسجل مذكرات أفعاله وحركاته، بطل قصته الحقيقية»[31]، يسير وفق خطة رحلية تتحكم في النص كله، يطغى عليها التأريخ وبعض التقرير، فيما الراوي في السرود القديمة متعدد وغير مشارك في الغالب، يروي في شكل غير محدد

مسبقا، حيث الحكي يغلب على التأريخ، لكن مواقع الالتقاء تكمن في بحثهما المستمر عن المتعة والمعرفة والاعتبار والقيم، وكلاهما عالم بكل شيء تقريبا، ينهج التسلسل الحكائي وتركيز رؤية مهيمنة متساوقة مع تخفيت الأصوات الأخرى.

ونلمس بعض التقارب بين راوي الرحلة والراوي في المؤلفات التأريخية، فكلاهما يحمل صفة ناقل أخبار وأحداث مؤرخ لها مع هيمنة الأخبار في زمن أوسع في التاريخ، هذه الأخبار التي يلاحظ تقلصها في فترة محددة دون الاهتمام بتفاصيل أكثر؛ وكلاهما أيضا يزاوج بين الحكي والتأريخ، فراوي الرحلة يعزز الحكي بالتاريخ، بينما يلجأ راوي التاريخ إلى تعضيد أخباره بالحكي.

إن راوي الرحلة بحّاثة عن حقائق ويقين وهوية لن يجدها في رؤيته التي تضيق مع القرب، وتتسع في مسافة البعد، فيلجأ إلى التأريخ من خلال مستويين: **الأول** باعتماده على التواريخ المكتوبة والشفوية للحفر عن اليقين والهوية، **والثاني** ممارسته للتأريخ عن ذاته والآخر ومشاهداته، أما راوي التاريخ فهو باحث عن هويات وحكايات يخفي بداخله رحالة كما يخفي الرحالة بداخله مؤرخا، وهما معا يتقاطعان في الوظيفة السردية، بحيث تكون العلاقة بينهما متصلة ومتفاعلة[32].

يحكي الراوي نصه الرحلي بضمير المتكلم المفرد أو الجمع، فيحقق نوعا من الارتباط بالجنس الرحلي وبالأحداث وبذاته كراو مؤلف ورحالة، فتصير الظروف الاجتماعية للرحالة

وتحركاته العملية وجذوره الجغرافية ذات تأثير ملموس على خطابه[33]، مما يفرز صورتين للراوي من خلال الضمير :

الأولى يتمظهر فيها من خلال الضمائر المرتبطة بالجمل الفعلية وهي حركة تحكي عن انتقال في الزمان والمكان، ويكون مقرونا بأخبار طارئة تزند الحدث وتمهد لأحداث أخرى.

«ثم سرنا حتى قدمنا «ساوة» فأقمنا بها يومين، ومنها إلى "الري" فأقمنا بها أحد عشر يوما، ننتظر أحمد بن علي أخا صعلوك لأنه كان "بخوار الري".

ثم رحلنا إلى "خوار الري" فأقمنا بها ثلاثة أيام ثم رحلنا إلى "سمنان" ثم منها إلى "الدامغان" وصادفنا بها "ابن قارن" من قبل الداعي، فتنكرنا في القافلة، وسرنا مجدين حتى قدمنا "نيسابور" وقد قتل "ليلى بن نعمان" فأصبنا بها "حمويه كوسا" صاحب جيش خرسان.

ثم رحلنا إلى "سرخس" ثم منها إلى "مرو" ثم منها إلى "قشمهان" وهي طرف مفازة "آمل" فأقمنا بها ثلاثة أيام، نريح الجمال لدخول المفازة»[34].

تبوح كل الأفعال الواردة في هذا النص بالحركة التي تحفز الفعل لأن الراوي يربط الحركة بإنجاز أو بحدوث شيء، فالسير تلاه القيام والانتظار، ويرتبط الرحيل بالقيام وبالمصادفة وبالتنكر وبالاستخبار عن مقتل ليلى بن نعمان، مما يعطي للجمل الفعلية المتصلة بالراوي رغبة وقدرة تتحققان بالقوة والفعل.

الثانية حيث يبرز الراوي في أفعال خفية، محركا للأحداث أو شاهدا عليها غير معني بها، ويتعلق الأمر بأفعال المشاهدة والتعليق والتخيل، مثلما عند ابن جبير وهو يرصد مايرى:

«ومن أعجب ماشهدناه في يوم الإثنين المذكور أن صعد بعض الشيبيين أثناء ذلك الزحام يرومون الدخول إلى البيت الكريم فلم يقدروا على التخلص فتعلقوا بأستار حافتي عضادتي الباب، ثم أن أحدهم تمسك بإحدى الشرائط القنبية الممسكة للأستار إلى أن علا الرؤوس والأعناق فوطئها ودخل البيت»[35].

يؤكد الراوي وجوده في النص الرحلي عبر ثلاثة مظاهر أساسية: فهو راو مشارك فعلي لوحده أو مع الجماعة؛ أو راو غير مشارك، ولكنه شاهد بالرؤية أو السماع.

وتكون الأنا في التمظهر الأول متحركة وفاعلة؛ وفي الثانية ساكنة ومنفعلة؛ و«الأناتان» تتفاعلان في ما بينهما، بحيث إن الحركة الأولى قد تدفع للحركة الثانية، كما قد تؤسس الحركة الثانية لبروز الحركة الفاعلة.

يبرز التمظهر هذا في كل النصوص الرحلية بمستويات مختلفة، ففي الرحلات الحجية والزيارية يكون التوازن أصلا ومرجحا نسبيا للصورة الأولى، خصوصا إذا ما تمددت المسافة بين الرحالة والراوي باعتبار أن هذه النصوص، إضافة إلى الرحلات الأدبية-العلمية هي رحلات شخصية تنجز لحساب الذات والرغبة في إنتاج فكرة أو رغبة.

أما النصوص السفارية، فإن الصورة الثانية هي المهيمنة، في

جلها، مع حضور عناصر لا توجد في النصوص الأخرى بإبراز الإغتراب في «بلاد الآخر»، وأيضا نوع جديد من المشاهدات غير المألوفة التي تضع الراوي بين الاستحسان والاستنكار ؛ كما أن الرحلة السفارية تنجز فعلا لحساب الغير، وكتابة للأنا والغير في آن، بينما تطفو الصورة الأولى في الرحلات الثقافية فتتبأر ذات الراوي بصفته قطب يبحث عن المعرفة واليقين ويضع "الأنا" أمام اختيارات مستمرة.

وتتعدد المستويات وتختلف مع الأشكال الرحلية ومدى انسجامها أو لا انسجامها في المسافة الممكنة بين الرحالة والراوي من جهة، وبين الراوي والنص ثم الخطاب من جهة ثانية، ذلك أن «كل ملفوظ يحمل في ذاته آثار تلفظه وفعل إنتاجه الدقيق والفردي»[36] ضمن سجلات ذاتية تتجلى في المعرفة الذاتية للراوي وأقواله، ثم صيغ تقديماته لذاته ومعارفه عبر ضمير واضح أو من خلال تقديمات خارجية. فضلا عن حضور الكتابة باعتبارها موضوعا لفعل الرحلة، حيث «تنجز بالتدخل في المُعطى، تغييره وتحويره وإعادة تركيبه لفائدة المستكشف»[37]، ويمكن تَمحيص "أنا" الراوي من زاوية أخرى، ذلك أن النصوص الرحلية تأتي في صيغتين كبيرتين :

- راو عاش التجربة ثم دونها بنفسه.
- راو عاش التجربة ثم رواها وكتبها غيره.

تندرج في الصيغة الأولى أغلب الرحلات، دون أن يفقد التحويل نسغ الارتباط في تلك المسافة ؛ أما الصيغة الثانية والتي

يمثلها نص التحفة لابن بطوطة، فإن صياغات ابن جزي أو عمله التركيبي أو التنقيحي يفقد النص توهجه الفني؛ في حين يُمكن الحديث عن صيغة ثالثة «رسمية» وتتعلق بتدوين رحلات الملوك والسلاطين من طرف مرافق في الرحلة، من كتاب الدواوين، يكون خاصا لذلك وتسمى رحلة أو حركة[38]. ويُساهم الشكل الفني في توجيه "الأنا" وتحديد مواقعها ومدى تدخلاتها، خصوصا وأنها تتلون بآثار التجربة التي تخوضها؛ ذلك أن النصوص الحجية والزيارية أساسها تجربة روحية، مقابل التجربة المادية في الرحلات التجارية، فيما يخوض الرحالة تجربة النقل والتواصل في النصوص السفارية ... ويبقى الراوي يبقى واحدا لأنه عاش تجربة كان لابد من التفاعل معها، والمهيمن فيها إما الروحي أو المادي أو هما معا؛ أو تجربة أخرى تكليفية ذات هدف محدد.

3- **وظائف الراوي:** يضطلع الراوي في السرد الرحلي بوظائف تمليها طبيعة الجنس الذي يكتب فيه، ومواضعات النثر السردي الكلاسيكي، خصوصا وأن الراوي في الرحلة، وظيفيا، يلتقي مع الراوي في الحكاية الكلاسيكية لأن الوظيفة بشكل عام، هي أداة إجرائية تعمل على:

- نشر الحيوية في شرايين السرد.
- تنمية مسارات الحكي، وتخصيب السرود.
- تنظيم الحكي وتخليق التوازن بين الأنا والآخر.
- تذويت المحكي..

- تجذير الرؤية والوعي.
- الربط والتنسيق بين الخطابات وتنضيدها.

والراوي الذي يقوم بهذه المهام أو ببعضها وغيرها ويتقاطع مع رواة آخرين في حقول سردية، يحمل معرفة منهجية ويبحث عن أخرى فتشكل وظائف قبلية موجهة ومؤسسة (وظيفة تحويلية) ؛ وثانية داخلية هي البناء المشكّل للنص (وظيفة سردية) ؛ أما الوظيفة الثالثة فهي تيماتيكية ترسم أفق الخطاب (وظيفة البحث).

3-1- وظيفة التحويل : وهي مستويات تتحول الرحلة فيها من فعل مستمر إلى فعل منته :

- تحول الرحالة من شخص واقعي إلى راو متخيل يوهم بالواقعي.
- تحول التجربة المعيشة إلى أفكار ونص شفوي ثم نص لغوي مكتوب. ويتمظهر التحويل وظيفيا بمعناه العميق والإبداعي في ثلاثة مستويات بارزة :

أولا : تحول الرحلة من فعل مادي مستمر إلى منته، الراوي فيها يتحكم ظاهريا في النهاية داخل النص بعدما لم يكن يعرف بالتحديد مسارها على مستوى الواقع ؛ وهو في النص يحكي بضمير المتكلم مسيرة ذاته ومالقيته المفرد أو الجمع، في الماضي القريب : (رحلة العبدري)، أو الماضي البعيد : (تحفة النظار).

ثانيا : تحول الرحالة من شخص واقعي إلى راو متخيل تخلّق داخل المسافة بين الفعل واللغة فصار فاعلا لغويا، ووسيطا

ينقل آثار التجربة ؛ ويكون التحويل في هذا المستوى حرّاً ومرنا كلما كانت المسافة ممتدة، ومحتفظا بوظيفة الإيهام وبصوت الرحالة أو بالصوت المضاعف له.

ثالثا : تحويل التجربة إلى أثر فني يتضمن كل عناصر المتعة والتشويق والمعرفة.

3-2- وظيفة السرد : وهي وظيفة خطية استرجاعية تحيل في السياق العام على الماضي، تستخدم سرودا مستحضرة في الحاضر، والرحالة يتحول من فاعل في الملموس إلى فاعل لغوي للرواية، يعيد صياغة التأريخات الأخبار وآثارها ؛ تتحقق عبر توظيفات أساسية ممثلة في التسلسل من جهة، ثم التشويق والحكي المستمر والمتنقل تبعا للمشاهدات والانتقالات من جهة أخرى، داخل فضاءات متعددة. كما أن هذه الوظيفة التي يقوم بها الراوي في النص الرحلي هي وعاء استراتيجي عام، تتم بداخله عدة عمليات لتنظيم البرنامج السردي وتوجيهه، والنهوض بوظيفة السرد والعرض، وبالتالي التقديمات التي يقوم بها لأناه وللآخرين، والتلقيات التي يعيد صوغها وتقديمها من جديد فتصبح هذه الوظيفة جزءاً من المراقبة والتحكم بقصد التوجيه، عبر اللجوء إلى تقنيات وطرائق لعرض الرحلة : منها التراوح بين الرؤى من خلف، ومع، ومن الخارج، ذلك أنه في ما يتعلق ببعض المعلومات التي يقدمها الراوي متعجبا منها، أو مستنكرا لها، تكون رؤيته من الخارج ذات معلومات أقل، ويكون ذلك في كل الرحلات، وخصوصا حينما يتعلق الأمر بالأخبار الإثنوغرافية

وبعض المعلومات التاريخية للأمكنة التي يمر منها، أو خلال اللقاء مع العلماء والشيوخ الذين يريدون إجازة الرحالة ؛ أما حضور "الرؤية مع" فتتحقق حينما يكون الحوار في قضايا دينية أو مقروءات تتساوى فيها المعلومات بين الراوي ومتحاوريه.

وفي مرحلة ثالثة، تتشيد الرؤية من خلف في الأخبار التي يتحدث الراوي فيها أو يتحاور حول ذاته والفضاء المنطلق منه أو حول بعض معلوماته الثقافية والدينية، فتجيء معارفه أكثر من معلومات محاوريه والمستمعين إليه، وفي هذا السياق، يلجأ الراوي إلى سجلات لغوية فيها الوثوقي والشك، مما يفرز تركيبة من الجمل المتراوحة بين جمل خبرية وتأملية وتعليقية ووصفية تندرج وتعضد بناء الجملة السردية، كما أن لجوءه إلى تقنيات الرؤية والإسناد وغيرهما، هو بمثابة توظيفات لمراكز التوجيه وصيغ التواصل بشكل سليم.

وتتقاطع هذه الوظيفة، ضمن البرنامج السردي للراوي مع الوظيفة السردية عند المؤرخ بالتحديد، وإن كان هذا الأخير يسعى إلى استبعاد ذاته ماأمكن وتحييدها عن الأخبار التي يجب أن يظل شاهدا عليها بالسماع والمشاهدة والقراءة، لكن حضور الإبلاغ والتواصل ومايستتبعانه ... يتمظهر -عاليا- في الوظيفة السردية.

إن هذه الوظيفة هي مثل كل الوظائف، موجودة في كل السرود، لكن خصوصيتها تختلف من شكل تعبيري إلى آخر، بحيث إنها في الرحلة أداة مركزية للتفعيل والتحفيز، وخلق

الانفعال والتأثير عبر سرد كرونولوجي مشهدي، يستثمر العديد من التقنيات لتحقيق فعل الكتابة والتواصل.

يرسم الراوي في "الرسالة الثانية" لأبي دلف برنامجا سرديا يستجيب للبرنامج الرحلي، وذلك بسعيه إلى المزاوجة بين رؤيتين، **الأولى** حاضرة، وهي الرؤية من الخارج التي يتخذها وسيلة لتأسيس رؤية داخلية، تخص ذاته؛ وفي الآن نفسه يحمل رؤية خارجية هي **الثانية** وتتمثل في المعلومات التي يمتلكها، وهو نفس الشأن يجري مع ابن فضلان الذي استدعي لتعليم الدين للآخر، بصفته حاملا لمعارف لا يعرفها الطرف الداعي، وفي الوقت نفسه، يبدو أن الراوي بدا عديم المعرفة ببعض العادات التي ألفها. إنها ازدواجية تتحقق في النصوص السفارية كما في باقي الأنواع الرحلية، فالراوي في (الرسالة الثانية) يبرز ساردا مشاركا قريبا من كل شيء، يستعمل لغة إبلاغية وتحفيزية على القراءة، تخلق الانفعال والتأثير من خلال الأحداث وتواليها عبر التسلسل ومايتضمنه من إمتاع يقود القارئ إلى عوالم، يمسك الراوي بزمامها لتحقيق فعل الكتابة والتواصل.

فالوظيفة السردية هي البؤرة التي تتشكل حولها العناصر والوظائف الأخرى، وتستجيب لأفق انتظار القارئ أو تصدمه، وبالتالي فإنها تنهض - في النص الرحلي، بموقع أساسي إلى جانب القواعد الأخرى المكونة للرحلة.

3-3- وظيفة البحث : وخلالها يقوم الراوي بالبحث عن أشياء متعددة، منها التأكيد على حقيقة الرحلة واستعمال خطاب

المدعمة لها. لكن التدقيق في هذه الوظيفة يجعل النصوص الرحلية لا تكتفي بتحقيق البحث في نوع واحد من المعرفة وإنما تتشعب إلى معارف مساعدة توضح مدى اتساع علوم الرحالة - الراوي، فهو في رحلة العبدري يصوغ سروده بناء على طبقات من البحث المتعدد، إذ يبحث عن التطهر والاطمئنان، وهو مايصبغ خط الرحلة منذ الإنطلاق إلى الوصول، فيبرز بحث آخر عن المعرفة الشعرية والفقهية واللغوية والإجازات التي كان يحظى بها، وأخيرا بحث الرجوع والحكي.

ويقف الراوي بهذه الوظائف وغيرها متبئرا في النص الرحلي، حاضرا وممسكا بالحكي وبخيوط البحث، منتجا لسرود يتواصل بها مع القارئ الذي يفترضه كما يفترض تبليغه «حقائق» ومرويات، مما يفضي إلى نص مُدوّن من كافة النواحي ؛ فالراوي صورة لذاته قبل أن يكون الرحالة الفاعل، يجسد وضعية المرآة التي تنضد وتخلق المسافة، فتنتج صوتا مضاعفا هو قناة تُمرِّر عبرها أصوات وقنوات أخرى تحقق التفاعل والإدراك.

إن الراوي في النص الرحلي مبدعُ صور وأصوات تفرز أشكال نُصيصات وسِيَر ضمن نسق ثقافي حدد الإطار والنوع، كما عيّن وظائف الراوي القريبة من وظائف رواة السرود العربية والتاريخ أيضا في الأفق والخطاب الموجه على أنه إدراكات بين الحقائق والاختلاقات. وهكذا يتحقق تذويت الكتابة الرحلية انطلاقا من الوظائف والمكونات وباقي العناصر المشكّلة للبناء.

III. الآخر

يتضمن كل نص بالضرورة رؤية وخطابا، ويعكس بشكل واضح الأنا التي لا توجد بدون الـ«أنت»[39] والآخر. وحينما يكون هذا النص رحلة فإنه يرتبط بفضائين متعددين وزمن ممتد يجعل النص حافلا بأبعاد سيرية - بيوغرافية، تراجمية ومناقبية، يتفاعل لبناء صورة الأنا وصورة الآخر، حيث الرحالة «أحد المفاتيح التأويلية للعالم والتاريخ»[40] والذات.

وإذا كانت النصوص التعبيرية لا تخلو من حضور الذات بصيغة ما، فإن الرحلة تستحضرها بشكل خطي وعمودي بجانب الآخر، هذا الأخير الذي هو أفكار وقيم وعادات وثقافة يتمظهر من خلال صورتين :

- **الصورة الأولى** قبلية في ذهن الراوي قبل انطلاق الرحلة، تتشكل من السماع الذي يضفي على الآخر صورة احتمالية، تركز على جوانب اللامألوف والغرائبي وبعض التقاليد المغايرة، وتترسّخ انطلاقا من الحكي الشفوي ومن الرحلات السابقة، أو من بعض المؤلفات التاريخية والجغرافية، ومن الأحلام والتخيلات، إضافة إلى بنية العقل العربي الذي كان يُقسم الآخر -من منظور ديني- إلى بلاد الإسلام وبلاد الكفر، وهو نفس المنظور الذي هيمن -بتفاوت- في جل الرحلات العربية حتى القرن التاسع عشر، واستحكم في رؤى الرحالة وصياغة الآخر.

- **الصورة الثانية** وهي صورة بعدية معدّلة بعد انتهاء الرحلة فعليا، تحافظ على آثار من الصورة الأولى، تُرى من منظور آخر

يورطها في يقين الإحتمال، ووهم تَرسيخ «الآخر» كما هو وليس كما كان أوماسيكون عليه، ولعل المرحلة الحاسمة هي لحظة تحويل «الآخر» من التجربة المعيشة إلى الكتابة التخييلية، فيصير مجرد قيم وأفكار وأحكام عند أبي دلف، وعجائب وخوارق وعادات غريبة عند ابن بطوطة وابن فضلان، كما يصبح مجسدا للاختلاف عند افوقاي: لأن الراوي ينظر إلى هذا الآخر من وجهة نظر تمييزية مقارنة تعتمد كفتي الانسجام والاختلاف باعتبارهما سؤالا خلفيا يقف وراء كل صورة للآخر ... هل تنسجم أم تختلف مع "الأنا"؟.

1- الآخر والأتوإثنوغرافي: لا يوجد الآخر بشكل مطلق وإنما بصورة نسبية باعتباره هوية مغايرة، تتبدى من خلال الأنا والتفاعلات الممكن حدوثها، ومن التأثيرات والقيم الثقافية والاجتماعية السائدة وما تفرزه من مهيمنات موجهة، لأن كل نص رحلي يحكي اكتشاف الآخرين[41]، عبر تيمات يعتمدها الرحالة موضوعا له، انطلاقا من رؤية إسلامية قد تصطبغ بلون صوفي أو سياسي أو غيرهما من المؤثرات التي تعدل من تشكيل تلك الرؤية، بحيث يتحدد الآخر من المحدد الديني: إمّا الآخر المشابه أو الآخر النقيض.

وتتضمن كل رحلة صيغة للتقديم وعرض للآخر، فتُقدم صورة الآخر من خلال ملامح وبعض سمات العنصر الثقافي بالمفهوم الذي يحمله الراوي، ذلك أن الرحلات الحجية-الزيارية ورحلات المثاقفة تجعل من هذا العنصر دعامة مركزية في بناء رؤية الرحلة.

كما ان حضور الاجتماعي ومايتضمنه من تأثيثات مكملة لصورة الآخر من سلوك وعلاقات ... ينظر إليها الراوي متراكبة غير مفصولة، رغم ماقد تفرزه من تعدد يقود، بدوره، إلى التنوع في التقديمات بين القبول والرفض، بين الإنسجام والاختلاف، فيصبح منظور التقديم قيْميًا يطرح إلى جانبه أسئلة محايثة عن جوهر الآخر وطبيعته؛ فهو عند ابن فضلان وأبي دلف يشمل **الآخر المغاير** لأن قوام دين غير الإسلام يبيح ما حظرته الشرائع الإسلامية، كانكباب الآخر -ممن زارهم ابن فضلان (ص ص156-157)- على شرب النبيذ، وطرائق اختيار الموت مع الميت، إضافة إلى العديد من الممارسات التي تؤطر صورة الآخر ماديا وروحيا في الأخلاق والعلم والجهل والصدق والقيم...

ويتبأر الآخر عند العبدري وابن بطوطة في الأنا الثانية داخل الإسلام باطلاق أحكام وانتقادات على عنصر حضور أو غياب القيم الإسلامية، أما العبدري فيرسم الآخر بشكل تركيبي، ويتحدث عنه من وجهة نظر رحالة مسلم متشدد في لهجته ينتقد صورة الآخر باعتباره كلا واحدا.

وهذا الآخر الذي يتم تقديمه من طرف الراوي، وفق شبكة خلفية موجهة، يؤثر ويتأثر بما يرى ويسمع ثم ينتقل إلى فعل الإنجاز، إذ المهم بالنسبة إلى الرحالات، هو «أشكال التفاعل التي يتداخل من خلالها مع الآخر طيلة رحلتهم»[42]، ويعمد هذا الراوي إلى مدونة قيمية، تتعامل مع الآخر من ثلاث زوايا : الاختلاف والرفض، الانسجام والتوافق ثم موقف الحياد،

مستعملا مفردات وأساليب تعبر عن الموقف بتوظيفات معجمية ودلالية تعبّر عن الاختلاف، وتنصبّ على جوانب الأخلاق والروح (العبدري، ابن فضلان)، أما التوظيفات الخاصة بمدونة الانسجام والتوافق مع الآخر، فاستعمالاتها صريحة وضمنية في جمل إخبارية تبدو محايدة ظاهريا ؛ أو إعمال ألفاظ قطعية تأكيدية (ابن بطوطة، العبدري) تُفرز الانسجام مع موقف الآخر في قيمة التي تتفق وقيم الأنا، أو مع تلك التي تبدو ضرورتها أساسية وتفتقدها الأنا.

ومن زاوية أخرى، يسجل الراوي موقفا حياديا يدفع به إلى نقطة يعبر فيها عن رأيه صراحة، فيكتفي بعرض الآخر في مرحلة أولى، كما فعل ابن بطوطة في مواقف كثيرة، أو في مرحلة موالية تعزز الحياد من خلال التعبير بالاندهاش والمفاجأة من كون تفاصيل الآخر غير مألوفة (ابن فضلان، ابن بطوطة).

ومن كل هذه الزوايا التي تقدم المواقف تجاه الآخر من طرف الرحالة الراوي مُقارنة وممثلة، تتشكل مواقف موازية عن الذات في قوتها أو في ضعفهَا.

وإذا كانت صورة الآخر تنبني في أغلب النصوص الرحلية من منظور رؤية الرحالة-الراوي، فهناك شذرات أخرى يتحقق فيها ماأسمته ماري لويس برايت M.L.Pratt الأوتوإثنوغرافي[43] حيث يتم تقديم صورة الآخر الإثنوغرافية، من طرف هذا الآخر نفسه، وباستحضار صوته عبر الحوار أو نقلا في السياق على لسان الرحالة الراوي.

«ولما تمت الليلة انصرف الوزير، ومضيت معه فمررنا ببستان للمخزن. فقال لي الوزير: هذا البستان لك. وسأعمر لك فيه داراً لسكناك. فشكرت فعله ودعوت له ثم بعث لي من الغد بجارية وقال لي خديمه: يقول لك الوزير: إن أعجبتك هذه فهي لك وإلا بعثت لك جارية مرهتية، وكانت الجواري المرهتيات تعجبني، فقلت له: إنما أريد المرهتية فبعثها لي»[44].

يورد ابن بطوطة، في سياق الإخبار والحكي عن مشهد من رحلاته صوت الآخر مبرزا قيم الكرم وتجلياته وأنواعه، وهو ماسيتكرر كثيرا في مراحل الرحلة للكشف عن القيم المتصلة بالعلاقات التي تربط بين الأنا والآخر.

أما ابن فضلان فيقول: «ووقفنا في بلد قوم من الأتراك يقال لهم «الباشغرد»، فحذرناهم أشد الحذر. وذلك أنهم أشر الأتراك وأقذرهم وأشدهم إقداما على القتل، يلقى الرجلُ الرجلَ فيفرز هامته ويأخذها ويتركه، وهم يحلقون لحاهم، ويأكلون القمل، يتتبع الواحد منهم درز قرطقه، فيقرض القمل بأسنانه، ولقد كان معنا منهم واحد قد أسلم، وكان يخدمنا فرأيته وجد قملة في ثوبه فقصعها بظفره، ثم لحسها، وقال لما رآني: «جيد»!

وكل واحد منهم ينحت خشبة على قدر الإحليل ويعلقها عليه، فإذا أراد سفرا أو لقاء عدو قبّلها وسجد لها، وقال «يارب افعل بي كذا وكذا» فقلتُ للترجمان: «سل بعضهم ماحجتهم في هذا، ولِمَ جعله ربه؟!» قال: «لأني خرجت من مثله فلست أعرف لنفسي خالقا غيره»[45].

لا يتحقق الأوتوإثنوغرافي إلا برغبة الراوي وعلى عهدته، فيورد هذا النوع من التقديمات الذاتية للآخر بقصد تعزيز الخبر والتنويع في السرد، فضلا عن الأسلوب العام الذي يحكم سردية الرحلة، فابن فضلان يلجأ بكثرة إلى هذا الشكل من السرد الذي يعرض للآخر من زاويتين: زاوية تقديمه؛ وأخرى بتقديم الآخر لنفسه عن طريق الحوارات، فيما هناك رحلات أخرى تعود إلى هذا النوع بشكل قليل ومتناثر، كما عند ابن بطوطة، أو غائب نسبيا عند النابلسي والعبدري على سبيل المثال.

2- **أبعاد الآخر:** يشكل الآخر بالنسبة للراوي جزءا أساسيا في بناء الرحلة من كافة المستويات، باعتبار أن السفر هو «مرآة الأعاجيب»، ومرآة النفس التي لا ترى تفاصيلها إلا بالانتقال والإغتراب والإحتكاك مع آراء وسلوكات وتقاليد الغير، والإصطدام ببعضها والتوافق مع البعض الآخر، حيث رؤية الذات صافية عبر المقارنات المتعددة والقاسية أحيانا، فيصبح «اكتشاف الآخر، هو في نفس الآن اكتشافا للذات؛ إنه تعديل يمس الخارج كما الداخل»[46]، فضرورة الآخر تأتي من كونه يثوي الخير والشر، الانسجام والإختلاف وهي حالات يجسد فيها القيم المجتمعية والثقافية الأكثر بروزا، فيتخذ النص الرحلي من ضمن عمدة مكوناته: الآخر في صيغته العميقة المجردة، أو الآخر الحامل لهذه المجردات والتي تتحول إلى أفعال ملموسة.

والشخصية في الرحلة الفعلية هي الآخر الفعلي، والصورة التي تحمل من الإحتمال أكثر من حملها للحقيقي، من ثمة

فالراوي يتخذ صيغتين للتعامل مع هذا الآخر : **الصيغة التعميمية** وفيها تتم الإشارة إليه بصيغة الجمع الغائب دون تعيين اسم معين عدا الانتماء إلى فضاء ما، وهو أسلوب نهجه بكثرة ابن فضلان الذي كان يصور الآخر من زاوية الاجتماعي ومايطبعه من سلوك وعادات.

أما الصيغة الثانية، وهي **التخصيصية** العادية أو القريبة من شكل التراجم المضمنة، فَيَلوذ بها ابن بطوطة والنابلسي بشكل خاص، كما أن موضعة الآخر والتعامل معه، يجيء من اعتبارات قبلية مميزة للآخر المسلم وغير المسلم، وهو مابدا واضحا عند ابن فضلان وأبي دلف وأفوقاي ؛ بينما أنواع هذا الآخر وتجلياته في النصوص الرحلية كثيرة تستجيب لرؤى ومنظورات الرحالة-الراوي، ثم لنوع الرحلة. فنص العبدري، يروم استقصاء الآخر الثقافي للبحث عن العلماء والفقهاء والأدباء، كما يعكس الديني والإجتماعي في اختبارهما للذات وتدعيمها وتحصينها.

أما الآخر التاريخي والرمزي فيتم استدعاؤه في جل الأنواع الرحلية، مثل الآخر الاجتماعي المهيمن على الرحلة السفارية والحجية وفي باقي الأشكال بتفاوت. ويحضر الآخر في الرحلة متعددا ومتنوعا بتنوع النماذج البشرية في المجتمعات والعصور، فهناك رحلات لا تسجل إلا حضورها مع "الآخر" المتحكم في السياسي أو في الاقتصادي أو في الثقافي، دون استحضار "الآخر" البسيط والعادي، وهذه ثغرة واضحة في النص الرحلي الذي أغفل التركيز على الأصوات الهامشية والمنسية واقتصر على

الأصوات الحاملة لسلطة معينة، فالرحالة-الراوي يحاول أن يختزل المجتمع الذي يزوره في ذلك الآخر، وحينما يتخذ منه موقفا ينعكس على رؤيته للمجتمع أو الفئة، لأن مواقف العبدري المتطرفة من بعض العلماء والفقهاء والأدباء هي نفسها مواقفه من الثقافي والعلمي في ذلك المجتمع، وبالتحديد الفئة الممثلة له في تلك الفترة.

أما الآخر عند أفوقاي فيمثل صورة ممقوتة ومرفوضة تعكس مواقفه من المجتمع المسيحي، دينيا وسياسيا، فيما يطبع التناقض والتنوع موقف ابن فضلان من العجائب وبعض العادات الغريبة لمجتمع غير اسلامي؛ موقف يبدو منسجما يبسط مشاهداته عن الآخر بعين المتعجب والمتلذذ؛ وبين الانسجام والتناقض تصبح الرؤى والأحكام نفسية، في جزء كبير منها مبنية على مقارنات ذاتية تعمل على تذويت الكتابة ويساهم عنصر الوصف في تحقيق شفافية صورة الآخر، لكنه لا يحضر إلا نادرا في أوصاف فكرية استثنائية لبعض الشخصيات، فيما تظل صورة الآخر في الأغلب، شاحبة بدون ملامح.

3 - **الآخر - الشخصية**: تتفاعل أبعاد الآخر في النص الرحلي في تعدديته، بحيث تتنوع تجلياته من خلال استيعاب رؤية الراوي-الرحالة للآخر، سواء الذي يحتك به تحاورا وتعاملا، أو الذي يسمع عنه بصفته جزءا من الماضي أو الحاضر.

إن فهم تشكل الآخر في وعي الرحالة-الراوي هو رهين بمدى استدعائه لهذا الآخر، باعتباره شخصيات تؤثث النص وتساهم في

بنائه وتخليق الحيوية في الحكي عبر تخييل الأحداث وتأطير الآخر في شخصيات تساهم في بناء الرحلة والتي لايمكن رصدها إلا عبر شبكة العلاقات التي تربطها، وداخل تقاطع حركتي الدال والمدلول[47].

وإذاسلّمنا بتمظهر الآخر بصفته شخصية في الرحلة فإن تعدد أنواعها، ضمن الأشكال الرحلية يفضي إلى شخصيات مرجعية (تاريخية، وأسطورية، وكراماتية، واجتماعية، ودينية ...) وإشارية واستذكارية[48]، تترسم الأثر الواقعي إلى جانب لمسات فنية تخيلية، وهو مايُغني صورة الآخر في علاقاته بالرغبة والتواصل والمشاركة، وتحقق ذلك في النص الرحلي عبر مستويين :

- **الآخر المنتمي** إلى نفس **الأمة** دينيا (بلاد الإسلام)، والنظرة إليه تظل مزدوجة عند ابن جُبير وهو يرى في المسلم آخرا متعددا بين المسلم المماثل له، والمسلم الذي يُذل الحجّاج ويهينهم وهم في طريقهم إلى الحجاز (ص65-66) ؛ ثم المسلم الآخر في بلاد الغير، كالمسلمين في صقلية، ومايعانونه من مذلة من طرف أهلها :

«وفي مدة مقامنا بهذه البلدة تعرفنا مايؤلم، النفوس تعرفه، من سوء أحوال أهل هذه الجزيرة مع عبّاد الصليب بها، دمرهم الله، وما عليه معهم من الذل والمسكنة»[49].

- أما **الآخر المنتمي** لبلاد **العجم** فإن الرؤية إليه غير موّحدة عند الرحالة. وإذا كان موقف العبدري قاطعا، باعتبار الآخر

ينتمي إلى «بلاد الكفر»، فإن ابن جبير وابن بطوطة وابن فضلان لهم مواقف تندثر بالموضوعية، وفي رحلة ابن جبير يصادف الآخر العجمي: الطيب، التقي (ص366)، كما يصادف الآخر - النصراني - الذي يدخل معه في صراع (ص378)، فيصفهم في كل مرة، ناعتا إياهم بأقبح الأوصاف: «... وصاحبته خنزيرة تُعرف بالملكة، وهي أم الملك الخنزير صاحب عكا، دمرها الله[...] موضوع الملك الملعون»(50).

إن المصالحة عند ابن جبير وعي ديني - اسلامي، تجري مع أوعاء الآخر الدينية، وتَتَصادم مع وعي الآخر السياسي الذي لايطبق حدود الله؛ على عكس الآخر عند أفوقاي المتمثل في اليهود والمسيحيين، من ملوك وأمراء وقساوسة ورهبان وهو يصورهم انطلاقا من منظومة دينية، يجادلهم بها ويحاكمهم أيضا.

أما ابن فضلان وابن بطوطة فينظران إلى الآخر المنتمي لبلاد الكفر أو لطرق مذهبية معينة، من منظور اختلافيته عن الأنا من جانب العادات والحياة الاجتماعية.

وقد عمد الرحّالون إلى استعمال مفردات من قبيل: الكفار والنصارى ومرادفات أخرى مقابل المسلمين، تمييزا، وتأكيدا للرؤية التي ينظرون منها للآخر.

من خلال هذين الاطارين المتشكلين في أغلب النصوص الرحلية تنفرز أنواع من الشخوص Personnes المتحولة إلى شخصيات Personnages مشاركة وأخرى مستحضرة.

- بالنسبة للشخصيات المشاركة في النص الرحلي، فإنها

تحضر عبر **الآخر المماثل** (المسلم)، الذي يحضر باسمه «موجها» وفاعلا وحافزا وجسرا للحكي، وتتخذ صفة المشاركة وماتستتبعه من توجيه وتحفيز من جانب حضورها في أحداث عاشها الراوي بالرؤية، أو ساهم فيها بالفعل، وتتمثل هذه الشخصيات عند ابن بطوطة في الملوك والأمراء والعلماء والفقهاء والصلحاء والأولياء وأصحاب الكرامات ؛ الشأن نفسه عند النابلسي وابن قنفد، في البحث عن أهل الكرامات والفقهاء الذين يمارسون توجيها وفعلا على الراوي، ماديا أو روحيا (حكايات ابن بطوطة مع أصحاب الكرامات وعطاياهم ثم خوارقهم في المسخ والتحول والإختفاء).

- **الآخر المشارك** المماثل، ويتجلى في اندغامه في "نا" الدالة على الجماعة، والتي تجمع بين أنا الراوي والرحالة، وبين فرد أو أكثر من مرافقيه طوال الرحلة، أو في مرحلة من مراحلها. وقد ينعتهم الراوي بأسمائهم، كما فعل ابن جبير وابن بطوطة في بعض مراحل سيرهما، وكثيرا ما لايلجأ الراوي إلى تسمية مرافقيه، الأمر نفسه عند النابلسي والعبدري.

ودور هذا الآخر المشارك -المماثل سلبي، خافت الحضور أمام كل أنواع الشخوص الأخرى لا يمارس أي فعل لأنه ذائب في ذات الراوي ومغيب في أفعاله.

- نوع آخر من الشخصيات المشاركة، هو **الآخر المغاير** الذي يحتك به الراوي، فيخبره ويتعامل معه ويرصد عاداته وسلوكه. ويتمظهر هذا الآخر المشارك من خلال حضور أوصافه

كما رآها الراوي وأدمجها في مخيلته وصارت جزءا من صورة الآخر ضمن نسيج رحلته :

«وهم نصارى شقر الشعور، زرق العيون، قباح الصور، أهل غدر، وعندهم معادن الفضة، ومن بلادهم يؤتى بالصوم وهي سبائك الفضة التي تباع وتشترى في هذه البلاد»[51].

كما يبرز أيضا من خلال حضوره واشتراكه في الأحداث، مثل أفوقاي وهو يعايش الآخر في الأندلس أو بالبريجة، حيث سيكلف بمهمة لدى الإفرنج، أو خلال معاشرته لهم وهو ينقل السجالات الطويلة معهم.

ويعرض ابن بطوطة لهم، بدوره، وهو يحكي عن المحن التي لاقاها[52]؛ لكن ابن فضلان يرسم صورة الآخر المشارك في نماذج عدة بشكل قريب وواضح، خصوصا في وقوفه عند الغُزِّيَّة على سبيل المثال :

«وقال آخر منهم : «لا، بل نأخذ ما معهم ونتركهم عراة يرجعون من حيث جاءوا»، وقال آخر : «لا، ولكن لنا عند ملك الخزر أسراء فنبعث بهؤلاء نُفَادي بهم أولائك»، فما زالوا يتراجعون بينهم هذه الأشياء سبعة أيام، ونحن في حالة الموت حتى أجمع رأيهم أن يخلوا سبيلنا»[53].

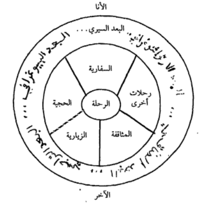
إن العلاقة بين شخصيات الآخر المشاركة والراوي، هي علاقة تواصلية متوترة حينا، ومنسجمة حينا آخر، (ابن جبير، ابن فضلان، ابن بطوطة)، عملت على خلق شكل من الدينامية في الحكي عبر التشويق، وأيضا ابداع التنوع في صيغ تقديم هذه

الشخصيات، بحسب شكل تواصلها، إذ تبقى في النهاية ذات تأثير على رؤى وخطابات الراوي، وذات سلطة مادية أو روحية عليه، عكس الشخصيات المشاركة والعابرة، فهي ليست سوى وسائط للربط، لا سلطة لها في الأحداث أو في رؤى الراوي. وقد شكّل انفتاح السرد الرحلي على أصوات شخصيات الآخر المتنوعة نسقا مرجعيا ينهض بسيرورة سردية وتفريعات داخل المتخيل الرحلي، تعتمد الآخر صورة ومرجعا وتنظر في كيفيات حضوره وتمظهره ثم التقديمات التي يعرض بها.

- **شخصيات الآخر المستحضرة**، وهي التي يتم استدعاؤها دون وجودها، إما عن طريق السماع أو القراءة عنها. شخصيات تاريخية وردت بكثرة عند ابن جُبير، وابن فضلان وابن بطوطة والنابلسي وأفوقاي... في سياقات سردية ووصفية تنتج مرجعيتها، من خلال استحضار الفاعل والفعل بشكل ضيّق أو موسع.

يبني الراوي نسيجه الوصفي على مايراه من معمار وجغرافيا، ويُعضد ذلك بالرجوع إلى التواريخ لاستحضار الفاعلين في تلك الموصوفات والأحداث التي وقعت، ويتسرب الحكي أثناء ممارسة «لعبة» الاستحضار إلى الحكي للإمتاع وإبراز قدرة الراوي على اختزان ثقافة موسوعية في القص والإخبار تشهد له بالمقدرة، ويشمل بُعد الإستحضار، فضلا عن شخصيات الآخر التاريخية، الآخر المرجعي والديني والسياسي والثقافي والخرافي والرمزي، والذي يؤدى وظائف تخدم البناء السردي والحكائي

كما لو أن هذا الآخر المستدعى هو شكل لوسائط سردية تنسج نصا رحليا منفتحا على دائرة تفاعلية من الأبعاد المستحضرة للآخر، والتي تتخصب داخل قناة "أنا" الراوي لترسم بدورها، أثرها عليه، وتنظم بعض القواعد الداخلية لخلق التحفيز الواقعي، ومن داخله يتولد المتخيل لأن كل مشروع «واقعي» حسب هنري متران - يبدأمن الشخصيات، حيث تتجه بنية "المحكي الواقعي" نحو الاستناد على نموذج بيوغرافي[54]، فتتنوع أبعاد حضور الآخر في الأشكال البيوغرافية والسيرية والتراجمية والمناقبية والأوتوإثنوغرافية ... بتنوع الأشكال الرحلية المتفاعلة بين قطبي الأنا والآخر، كما توضح الترسيمة ذلك :



إضافة إلى ما يميز النص الرحلي من خصوصية تثوي صورة الآخر بكافة تمظهراتها، وتعكس أسلوبا في الكتابة لما يُشكله الآخر من حضور منتظم داخل الرحلة، فهو شخصية محولة عبر قناة وعي وفهم الراوي، يصبح محركا داخل النص، وأداة لالتقاط أهم التفصيلات والحركات المكونة للرحلة، خصوصا وان حضور الآخر لا يأتي بصيغة واحدة، وإنما يتمظهر مشاركا أو مُستحضرا بصفته فاعلا موجّها أو وسيطا عابرا.

إحالات

1- Aleksander Ablamowicz : **Le fonctionnement des images** dans "Le paysan de Paris" de Louis Aragon, P193 (Article in : L'ordre du descriptif, Etudes Réunies par Jean Bessière, Université de Picardie, P.U.F.1988.

2- انظر : D.H Pageaux : **la litterature Générale et comparée**, Paris, Armand Colin, 1994.
الفصل الرابع الخاص بالصور، صص : 59-76.

3- Abdeljalil Lohjomri : **L'image du Maroc dans la litterature Française**, Alger, ed : SNED 1973, P9.

4- Aleksander.A. Idem, P193

5- محمد غنيمي هلال : **الأدب المقارن**، دار الثقافة، دار العودة، بيروت ط5 (د.ت) الفصل السابع، ص 422.

6- ستيفان أولمان : **الصورة في الرواية**. طنجة، منشورات مدرسة الملك فهد العليا للترجمة بطنجة، 1995 ص294 [ترجمة رضوان العيادي ومحمد مشبال].

7- ستيفان أولمان، مرجع سابق، ص196.

8- فرانسوا مورو : **البلاغة، مدخل لدراسة الصور البيانية**. الدار البيضاء، ط1 منشورات الحوار الأكاديمي، ط1، 1989، ص11

[ترجمة محمد الولي، جرير عائشة عن كتاب :
[François Moreau : L'image litteraire.

9- ابن الجيعان (ق15م) : **القول المستظرف** في سفر مولانا الملك الأشرف، أو رحلة قايتباي إلى بلاد الشام 1477م، ليبيا، منشورات جروس-برس، ط1، 1984.

10- س. أولمان، مرجع سابق ص107.

11- استيضاحا لهذه الأقطاب وهويتها، فإن الصورة التقديمية للأنا والآخر أو الموصوفات الأخرى من عناصر حضارية وثقافية تحضر كلية، ومن أجل القبض على الصورة في الرحلة، بعيدا عن التعميم، نخص الصورة التقديمية بالذات الراوية، والصورة التجسيرية بالآخر فيما ندرج قطب الصورة الموقف خاصا بهما معا.

12- س. أولمان، ص217.

13- **Encyclopédia universalis**, France, editeur à Paris 1980, vol-8 (Image) P731.

14- Pierre Rusch . **l'image dans le texte**, P:858 ; in Revue : Critique, France, ed Minuit, N°82, Nov95.

15- العبدري : **الرحلة المغربية**، مرجع سابق، ص1.

16- Encyclopedie universalis, Idem, P731.

17- Aleksander.A., Idem, P206.

18- Henri Benac : **Guide des idées litteraires**, France, ed Hachette, 1988, P 242.

19- حسين محمد فهيم . **أدب الرحلات**. سلسلة عالم المعرفة، عدد 138، الكويت، يونيو 1989. ص193.

20- ابن بطوطة : **تحفة النُّظار** في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، بيروت دار إحياء العلوم، ط2، 1992، ص 547 [قدم له وحققه الشيخ محمد عبد المنعم العريان].

21- ابن بطوطة، ص603.

22- J.M.Floch : **Images, signes, Figures, l'approche-sémiotique de l'image**, in Revue d'Esthetique, Nouvelle serie, ed, Privat N°7, 1987. P112.

23- العبدري، ص ص : 76-77.

24- H.Benac, Idem, P137

25- انظر للتوسع : ORECCHIONI, K : **L'énonciation de la subjectivité dans la langue**, Lib. Armand Colin, Paris, 1980, P83.

26- انظر : Van Den Howvel : **Parole, Mot, silence, pour une poetique de l'énonciation**, Lib. José Corti 1985, P60.

27- Mikhail Bakhtine : **Esthétique de la création verbale**, Paris, Gallimard, 1984, P55 et 211, 278.

28- Hervé Richard, **interprétation archéologique de Récits de voyage en tournine** (P.P241-248) [Art.in : Raymond Chevalier (édités par) . influence de la Grèce et de la Rome sur l'occident Moderne (Actes du colloque, déc.1975) Paris, ENS. Tours, ed les Belles lettres 1977)].

29- T.Todorov : **Théorie de la littérature**, France Seuil, 1965, P20.

30- نبيلة ابراهيم : **لغة القص في التراث العربي القديم** [في] مجلة فصول، المجلد الثاني، العدد الثاني، القاهرة، 1982، ص 14.

31- Daniel Henri Pageaux : **La litterature Génerale et comparée**. Paris, Armand colin, 1994, P35.

32- Normand Doiron : **L'art de voyager**, in Poetique N°73, fev 1988, ed Seuil, P87.

33- Hervé Richard, Iedm, P243

34- ابن فضلان، ص74، 75.

35- ابن جبير، ص143.

36- تزفتان تودوروف : **الشعرية** . الدار البيضاء، دار توبقال ط2، 1990 ص43 [ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة].

37- يوسف ناوري : **صورة الآخر في رحلة ابن بطوطة**. ص ص64-65 [مقال ضمن كتاب جماعي] : ابن بطوطة : منشورات مدرسة الملك فهد العليا بطنجة ط1، 1996.

38- انظر : رحلة قايتباي سنة 1477م والتي دونها ابن الجيعان (ق15م)

- ابن الجيعان : **القول المستظرف** في سفر مولانا الأشرف أو رحلة قايتباي إلى بلاد الشام 1477، منشورات جروس برس، ليبيا، ط1، 1984 [تحقيق عبد السلام تدمري].

ونفس الأمر يمكن ملاحظته ايضا في الرحلات الإستعمارية التي كان يكلف فيها ضابط بتسجيل كل أحداث الغزو العسكري والعلمي.

39- T. Todorov : **les Morales de l'histoire**, France, ed Grasset, 1991, P102.

40- D-H. Pageaux : **la litterature Générale et comparée**, Paris, Armand Colin 1994, P32.

41- T.Todorov, **Les morales de l'histoire**, Idem, P105

42- تزفتان تودوروف : **الرحالة الحديثون.** [مقال] مجلة الكرمل، قبرص عدد 35، 1990، ص191.

43- تستعمل ماري لويس برايت لفظة **التعبير الاوتوإثنوغرافي** "autoethnographic expression" بمعنى **التعبير الإثنوغرافي الذاتي** للإشارة إلى اللحظات التي يقدم فيها الآخرون أنفسهم بطرق تندمج مع ألفاظ الغير. انظر :

- Mary Louise Pratt : **Imperial Eyes**, Travel Wrinting and transculturation, London, ed Routledge, 1992, P7.

44- ابن بطوطة، ص595.

45- ابن فضلان: **رسالة ابن فضلان**، بيروت، مكتبة الثقافة العالمية، ط2، 1987، ص107-108 [تحقيق سامي الدهان].

46- Jean Marie Apotolides : **Les Methodologies du voyage**, commentaire à l'université de Rouen, France.

ورد هذا الاستشهاد ضمن دراسة يوسف ناوري : صورة الآخر في رحلة ابن بطوطة، ص66 [ضمن مؤلف جماعي] ابن بطوطة، منشورات مدرسة الملك الفهد للترجمة بطنجة، 1996.

47- Philippe Hamon : **Pour un statut sémiologique du Personnage**, in poétique de récit, seuil, 1977, PP124-125.

48- انظر التقسيم الذي قدمه فيليب هامون : Ph Hamon , Idem

49- ابن جبير: **رحلة ابن جبير**. مصر، مكتبة مصر 1992، ص434 [تحقيق حسين نصار].

50- ابن جبير، م. س. ص382.

51- ابن بطوطة، ص351.

52- انظر: ابن بطوطة، صفحات: 276، 319، 521، 539، 544، 577، 596، 620.

53- ابن فضلان، ص 104.

54- Henri Mitterand : **L'illusion réaliste de Balzac à Aragon**, France, ed P.U.F. écriture, 1994, P4.

الفصل الرابع

المبدأ الواقعي

يتشيد المبدأ الواقعي في النص الرحلي بالصورة النسبية التي تجعله متراوحًا بين التقريرية والاحتمالية، أي بين المشاهدات من زاوية التقاط اللامألوف في الزمان والمكان والانسان وبين المسموعات والتهيؤات، مما أعطى للرحلة مساراً حافلا بالتأويل والقراءات، وأيضا بتنوع المتلقين من حقول متباينة داخل سلاسل مكانية وزمانية متدرجة تمثل إطارا مفتوحا على الأحداث التي تكسر باحتماليتها **الكثافة الواقعية**، وذلك عبر وسائط ومؤشرات وتقنيات أوصاف، وكذلك كل الرؤى والتأملات الواردة بتواز مع الحكي عن أحداث عاشها الراوي-الرحالة خلال رحلته أو رحلاته بين أمكنة مختلفة وجديدة وفي زمن متحرك ودائري يصاغ ضمن هذا الكلي المنصهر في صور لغوية اندماجية مع السجلات الخفية والصريحة المولدة للاحتمالي والواقعي.

إن حضور بنية المكان وتفرعها إلى أمكنة للعبور داخل ذات الراوي والرحالة في آن، ووسط أزمنة مختلفة معيشة ومستدعاة، ثابتة ومحوّلة، يجعلها مجسدة لحقيقة الرحلة فعلا منجزا ومبلورا لمبدأ الاحتمالات الحية ومظاهرها فيَ النص الرحلي.

انطلاقا من كل هذا، فكل رحلة تخلق عالمين متقابلين بجسر واحد: **الأول** للراوي الرحالة المتحرك في اطار مكاني وزماني معين. بينما **الثاني** للمتلقي الذي يختزن أسراره وآفاق انتظاره العامرة بالغرائبي والبحث عن العجيب واللامألوف، فينشطر في مرآة الرحلة إلى صورتين:

- متلق متعين، حقيقي، يكون دافعا للرحلة أو آمرا بها فعليا، أو مشيرا بتدوينها بعد سماعها، كما قد يقتصر على الاستمتاع والإعجاب.

- المتلقي الثاني هو صورة من الأول، قريبة أو بعيدة يحددها الهدف المسطر، كأن يخاطب الراوي عامة الناس أو الفقهاء والأدباء والعلماء أو نخبة من المؤرخين والجغرافيين.

إن علاقة التلقي لا تستقيم إلا بتماسك البناء النصي وقدرته على بناء مواز للقارئ المفترض ضمن أسئلة تتشكل انطلاقا من الإطار الواقعي المتجسد في الرحالة-المرسل، المتعين في الرحلة باسمه، والمرسل إليه في الرحلات السفارية أو حتى في غيرها، والتي يأمر شخص معين بكتابتها له باعتبار سلطته السياسية أو الدينية أو الفكرية على الرحالة-الراوي.

ومن جانب آخر، يصبح الراوي متلقيا لمشاهداته وتخيلاته

لكون الرحلة تجربة محوِّلة داخل نسق التلقي الذي يجعل من أفق الانتظار منظارا تقييميا يعتبر -في إحساس مزدوج- المكتوب نصا واقعيا وخطابا يتضمن العجيب واللامألوف، ثم المكتوب في الرحلات الخيالية حلما يتشبث به المؤلف للتعبير عن «أزمة» عميقة بالنفس وبالواقع.

I . بنية الفضاء والزمن

1 - العبور إلى الذات : في التعريف العام للرحلة، فعلية أو متخيلة، يكون الانتقال من مكان لآخر، هو العنصر الأساسي والدعامة التي تؤطر الأحداث والأفعال، فالرحلة هي الانتقال في الفضاء -بتعبير تودوروف-[1] والذي يؤكد ان هذه القيمة تكمن في الانتقال الداخلي بحيث يتغذى النص الرحلي من هذا العنصر.

وقد ارتبط المكان في الأدب العربي الكلاسيكي كثيرا بالحكي، سواء في المتون الشعرية الجاهلية وغيرها، أو في النصوص الحكائية[2]، كما ارتبط بالخيال والكتابة والمرجع ؛ أي بالتذكر في مستوياته الحنينية والمؤلمة حتى أصبح مرجعا للتذكرات وسجلا لاسترجاعات تزاوج بين التقريرية والشاعرية، وهي الإحالة التي تجمع بين المرجع والسجل، فيصبح المكان مرجعا مُذَوَّتًا حينما يتم تناوله في سرود مباشرة من خلال مشاهدات الراوي، أثناء الإنتقال والتوقف في زمن الرحلة، وتتراوح هذه العلاقة بين مرجع ذاتي أثناء الحديث عن مكان الأنا والانطلاق والأمكنة المقدسة، وبين مرجع غيري ويتعلق بالأمكنة التي يعبرها الراوي وتكون أجنبية عن " ذاته " لأنها أمكنة الآخر.

أما المكان - السجل فهو الاسترجاعات المستدعاة من طرف الراوي، من مؤلفات تاريخية وجغرافية، ومن مقروءات خاصة لأمكنة معينة تاريخية أو مقدسة؛ وبين المرجع والسجل تتوضح رؤية الراوي للمكان وعلاقاته التي تجيء طبيعية حينا، ومتوترة حينا آخر لأنه يتحول من فضاء مادي إلى وعاء روحي حامل لرموز هي نقط ضوء موجهة؛ فالآخر تتحدد وضعيته انطلاقا من المكان، وذلك لأنه يثوي بداخله تذويتا فاضحا، يكشف علاقة الراوي بالمكان وتعدديته وبالمستويات النفسية المتجسدة في هذه العلائق فالمكان من منظور الرحالة-الراوي دائري يتكون من طبقات في الرؤية والتذكر، كما أنه خطي فعليا، وعمودي من حيث التصور خصوصا في الرحلات الحجية-الزيارية.

يشكل مكوّن المكان في الرحلة إلى جانب الراوي مبدأ فاعلا في بناء النص، ويؤسس لشبكة تنطلق منها الأحداث تبرز نسائج الحكاية، من أجل بلورة المتخيل. وقد اتخذ التقسيم الكلاسيكي للرحلات «مظهرين أساسيين تمثلا في **رحلات الخيال** ومنها انتقل الرحالة إلى أماكن أو أزمنة غير أماكنهم وغير أزمنتهم ليلتمسوا فيها الملجأ والخلاص من محنة واقعهم، أما المظهر الثاني فقد أتى في رحلات خرج فيها أصحابها من بلادهم باحثين عن «**المكان الآخر**» الذي يمكن للإنسان أن يعيش فيه دون مخاطر»[3]، فضلا عن كل التفريعات الأخرى التي تنبني على جوهرية المكان (الدنيا = الآخرة)، (بلاد الإسلام = بلاد الكفر) كما ارتبط المكان بمسارات زمنية متنوعة بين الماضي والراهن

بمختلف تلويناتهما الإحالية (التاريخي، المقدس، الإجتماعي، الحضاري ...)، وأيضا المستقبل، والإرتباط باليوتوبيا والحلم.

وللمكان في ذهن الراوي الذي يتخذ من الرحلة موضوعا للحكي وضعية "هندسية" خاصة تختلف من نص لآخر، لكن القاعدة المشتركة عموما، ترسم ثلاثة أمكنة إطارية كبرى، تتوسع أو تتقلص، وتعكس حياة السفر والمسافر؛ فالمكان في الرحلة هو "خشبة مسرح" من ثلاث طبقات متتالية الظهور، بأحداثها المتسلسلة والمتداخلة، وبفضائها الهندسي والعلاقات التي تنتسج معه وتشكله في الذهن والذاكرة. لأن المكان وهو يتحول من بناء في الواقع إلى معمار نصي، يعيد تشكيل "ذاته" مرة أخرى، ضمن التشكيل العام للرحلة، ويطرح أسئلة مغايرة تستبعد كل تبسيط في المنظور الذي يقاربه من زاوية انعكاسات واقعية، وتستحضر المكان كأثر في النفس ورسوم تذكرية تؤسس لمصفاة لا تحتفظ إلا بالمذوّت والإطارات الكبرى والتي يمكن الإقتراب منها، إجرائيا، لفهم بعض آليات اشتغال المكان في النص الرحلي.

أ- مكان الانطلاق هو الأساس الذي يكون نقطة البداية والرجوع النهائي وعتبة الانتقال إلى أمكنة أخرى، يجيء مفتوحا ومترسبا في النفس لأنه يمثل لحظة ضيق في حياة الرحالة، حينما يضطر للهجرة، أو البحث عن علوم أخرى، أو عن لحظة تطهيرية في الحج أو الزيارات.

إن علاقة الرحالة بالمكان هي علاقة مركزية تُسقط إلتباساتها

بعد مغادرته، فيصبح مرجعا للمقارنة، وأفقا للتذكر والحنين ؛ وما العودة إليه مسلحا بالعلم أو مطهرا نفسيا إلا رغبة في بداية علاقة جديدة أكثر انفتاحا وشفافية.

وتحكم الإنطلاق من المكان-الأم للراوي حميمية تعكسها مقارناته واعتزازه، أو تحَسُّره وحنينه للأرض والأهل. فالمكان هو الإطار والوعاء والجسر، من ثمة، تغدو العلاقة معه نفسية وجدانية معقدة داخل بؤرة حنينية تروي الأحداث وتلونها. ففي "تحفة النظار" يذوب المكان في غمرة الحكي عن رحلة امتدت أزيد من ربع قرن، لكنه يتمظهر في وصف أحاسيسه بغربته، في أول فراقه من "طنجة مسقط رأسه" حيث يصاب بالحُمى (ص35) ثم حينما لم يسلم عليه أحد، وشعر بالاغتراب والضيم : «فوجدت من ذلك النفس مالم أملك معه سوابق الغيرة واشتد بكائي» (ص35)، بعد ذلك سيستأنس ويتحاشى استرجاع مكان الانطلاق، لأن رحلة الراوي (ابن بطوطة) ستتخذ من كل مكان نقطة انطلاق جديدة ومكانا خاصا، خصوصا حينما كان يتزوج ويلد له أبناء.

ويظل تمثل فضاء الإنطلاق غافيا حاضرا في الرحلة قبل تدوينها، ولكنه يسقط أثناء التقييد لكون دواعي الحنين وتحرقاته لم تعد لها ضرورة، بحجة أن النص يكتب بعد نهايته.

وإذا كان حضور مكان الانطلاق في العديد من النصوص مسألة تدعوها آليات الكتابة في الرحلة، وخصوصا النصوص العلمية-الأدبية، والحجية-الزيارية، فإن الرحلات الخيالية تُغيِّب

فضاء الانطلاق وكذلك فضاء العبور، فيما تركز على الفضاء الهدف، وأيضا النصوص السفارية المميزة بإغفال شبه كلي لأمكنة الانطلاق، والإكتفاء بالإشارة إليها استكمالا للتقرير بشكل محايد (ابن فضلان، أبو دلف).

ب- **المكان الجسر** هو فضاء السير والعبور والمواجهة مع الآخر، لأنه بداية السفر خارج مكان الألفة، بحيث يمثل جسرا للعبور من نقطة الانطلاق إلى نقطة الهدف، خلاله يصبح المكان أمكنة ليس فقط للعبور، وإنما للتزود بالزاد والمعلومات والحكايات والتجارب، مما يجعل "العبور" أخصب مرحلة في الرحلة، نظرا لتعدد الأمكنة وتنوع التجارب من جراء اللقاءات والصدامات والمفاجآت... وكلما كانت نقط العبور كثيرة، حققت للنص ثراءاً في الحكايات والصور، فيجيء الحديث عن وقائع العبور أغنى وأكبر حجما من وقائع المكان-الهدف. ويقف العبدري في رحلته على أزيد من ثلاثمائة مكان متنوع من مدن وقرى، وقلاع، وجبال، ووديان، ومغارات، وأبواب، وقبب، وبطون، ومعالم، وبحار، ومساجد، وقبور... شكلت جسورا داخلية لخلق حلقة من المعرفة الأدبية والعلمية والتاريخية والجغرافية. وقد شكل مكان العبور لديه فرصة لتكوين وتدعيم وتقوية معلوماته، وفرصة للقارئ كي يعرف مواقف الراوي من الأمكنة التي هي جزء من الآخر.

وينقسم مكان العبور، كما ارتسم في ذهن العبدري الراوي، إلى قسمين كبيرين:

- **مكان إيجابي** يجيء طيبا أو مقدسا معطاء يرتبط بأناس من ذوي المكانة العلمية والفكرية :

«ثم وصلنا إلى مدينة تونس مطمح الآمال ومصاب كل برق ومحط الرجال من الغرب والشرق، ملتقى الركاب والفلك، وناظمة فضائل البرين في سلك، فإن شئت أصحرت في موكب وإن شئت أبحرت في مركب كأنها ملك والأرباط لها إكليل، وأرجاؤها روضة باكرتها ريح بليل، إن وردت مواردها نقعت غليلا، وإن ردت فرائدها شفبت حشا عليلا، جليت بها عروس الغروس، وحلّت بها على ممر الحروس الطروس، لا تنشد بها ضالة من العلم إلا وجدتها ولا تلتمس فيها بغية معوزة إلا استفدتها»[4].

يتفرع المديح في المكان بذكر فضائله وقيمه والرجوع إلى تاريخه وماضيه، أو إيراد بعض الأشعار عنه وذكر بعض الأعلام الذين أقاموا به أو مروا منه، وبذلك يصبح المكان رمزا ومركبا حاملا لسمات وخصوصيات تميزه عن غيره، وترفعه من صفة العادية إلى فضاء مميز.

- **مكان "نحس"** وجاف يربطه الراوي-الرحالة بساكنته، فيلصق به أقبح الصفات والنعوت :

«ثم وصلنا إلى مدينة القيروان فدخلتُها مُجداً في البحث غير وان، فلم أرَ إلا رسوما مَحَتها يد الزمان، وآثارا يقَال عنها كان وكان والأحياء من أهلها جفاة الطباع، مالهم في رقة الحضارة باع، ولا في معنى من معاني الإنسانية انطباع ...»[5]

إنها انطباعات ومشاهدات حول أمكنة أثناء العبور تتحول إلى أحكام قطعية أو شبه قطعية اتسمت بها العديد من أحكام راوي الرحلة المغربية (العبدري)، وهو يربط في عبوره، ذهابا وإيابا، بين العمران ومايطاله من خراب أو تجديد، وبين سكان ذلك المكان.

إن هذه الثنائية التي تتحكم في الإنطباع حول مكان العبور هي مسألة تمليها الخلفيات القبلية للراوي من خلال قراءاته لنصوص رحلية سابقة، أو مشاهدته المباشرة وملاحظاته حيث يجد ما يتوقعه أو ما يخيّبُ أفق انتظاره، وقد يتخلى عن أحكامه وانطباعاته تجاه الأمكنة، فيعمد إلى ايراد مشاهدات وصفية محضة تبدو محايدة، وهو أمر مألوف في النصوص الرحلية التي تسجل المشاهدات وتفرز مواقف الراوي-الرحالة، وكأنما يريد أن يكون حكما و"عينًا" بين ذاته الرحالة والراوية، وبين المستمع والقارئ. ويتم الانتقاء في ذكر أمكنة العبور وبعض النصوص (السفارية على الخصوص) فلا تذكر سوى بعض الأمكنة المعروفة دون سرد ما اتصل بها، شأن ابن فضلان الذي عمد إلى ذكر أسماء "المدن" بشكل سريع، وصولا إلى بخارى (ص76) التي تستوقفه فيها بعض الأحداث، لكن ذكر باقي الأمكنة لم يكن -في سياق الرحلة- إلا ذريعة مرتبطة بأهلها وأحداثها.

ج- **المكان الهدف** الذي يحدد نوعية الرحلة ويشير إلى المكان الذي انطلقت نحوه منذ خروجها، سواء للهجرة، أو النفي، أو التجارة، أو الحج، أو الزيارة، أو السياحة، أو التعلم، أو السفارة... إنه الإطار العام الذي تتحقق فيه الرغبات، فيتم

اللجوء إليه عن رغبة وشوق (الحج، الزيارة، السياسة)، أو بأمر (السفارة)، أو عن ضرورة وحاجة (التجارة، العلم)، أو عن اضطرار (الهجرة، النفي)، وبين هذه الرغائب أو نقائضها يرتبط المكان المتجه إليه بمسألة الانفصال عن "مكان الأنا"، والتوجه نحو "مكان الآخر"، مع تشكل رؤى وتحديدات لهذا المكان ذهنيا ووجدانيا.

ويرتبط المكان-الهدف بمدى تحقيق الإنجاز الذي حدده الراوي الرحالة أو عدم التوفق فيه، وفي كثير من النصوص يصبح المكان -الهدف فضاء للعبور والانتقال إلى أهداف أخرى، مثل ابن بطوطة الذي حدد هدف وجهة رحلته إلى الحج، ثم ارتحل بعد ذلك إلى أهداف شتى، وهو الأمر الذي يتحقق في النصوص الزيارية والعلمية والسياحية، بينما يبقى النص السفاري ملتزما بالأمكنة التي يرسمها منذ البداية.

وتظل العلاقة بين الراوي والأمكنة المقصودة ملتبسة أو صريحة لارتباطها بنوعية الرحلة، ثم الإسقاطات الممكنة، حيث ترتبط في النصوص السفارية بالسياسة وبالأمراء والحكام وأتباعهم، وفي النصوص الحجية-الزيارية ترتبط بالمقدسات والتاريخ، بينما تستدرج الرحلات العلمية الحديث عن العلماء والفقهاء، وفي هذا الارتباط تَوَحّدٌ بين المكان وأهله، وهي الرؤية التي يمكن استخلاصها باعتبارها معطى في ذهن تفاعَلَت بداخله المقروءات بالمسموعات مع المشاهدة والمقارنة، ثم الإحتكاك بأهل الفضاء.

والنص الرحلي عموما هو الذي «يكشف إمكانية ورغبة الرحالة في رؤية فضاء وزمن الآخرين من أجل استيعاب وحدة الفكر البشري وتنوع المجتمعات»[6].

2- **المكان الرحلي: البعد والنوع**: تتنوع الأمكنة ضمن أبعاد تغني النص الرحلي بكل أشكاله، وتفتحه على شحنة واقعية ومرجعية تنتج منطلقات واستراجاعات تستقطب عناصر أخرى تلونها وتُساهم في تكوين أفقها، لأن المكان في بعض النصوص هو أنوية لتوليد الحكي وتذويب الأصوات.

ويتحقق التنوع مع كل رحلة بحيث يبني فضاءاتها؛ ففي رحلة ابن جبير يبرز العنوان بتحديد مسار الرحلة "في مصر وبلاد العرب والعراق والشام وصقلية عصر الحروب الأهلية"، كما أن تعدد الأمكنة يتوزع في النص زمنيا وقد شغلت الرحلة عامين وثلاثة أشهر ونصف، عَبَرَ خلالها تسعة أمكنة هي كالتالي:

- الأندلس: ثلاثة أيام.
- على البحر الأبيض المتوسط، شهر واحد، وفي الأياب ثلاثة أشهر.
- في مصر نحو أربعة أشهر.
- في البحر الأحمر: تسعة أيام.
- في شبه الجزيرة العربية نحو عشرة أشهر.
- في العراق نحو شهر ونصف.
- في الشام نحو ثلاثة أشهر ونصف.
- في صقلية نحو ثلاثة أشهر ونصف.

وينعكس هذا التفاوت الزمني وأيضا على التنوع المكاني بين البر والبحر، الأمر الذي ساهم في إفراز صورتين قويتين للمكان :

- **المكان المتحرك** في البحر الأبيض المتوسط والبحر الأحمر، وسيرتبط بالمحن العنيفة التي جعلت الراوي يبدع في وصف الصراع وهو يواجه الرياح والعواصف على سفينة جارية فوق بحر متقلب.

ويستدعي الراوي -ابن جبير- هذا النوع من الأمكنة ذريعة لوصف معاناته مع البحر، مقابل البر المجسد للأمان والسلامة :

«فتمادى سيرنا في البحر، يوم الثلاثاء السادس والعشرين لربيع الأول المذكور ويوم الأربعاء بعده بريح فاترة المهب. فلما كان إثر العشاء الآخرة من ليلة الخميس -ونحن قد استبشرنا برؤية الطير المحلقة من بر الحجاز- لمع برق من جهة البر المذكور، وهي جهة الشرق، ثم نشأ نوء أظلم له الأفق إلى أن كسا الآفاق كلها عصوف الريح واشتدت حلكة الظلمة وعميت الآفاق، فلم تدر الجهة المقصودة منها إلى أن ظهر بعض النجوم واستدل بها بعض الاستدلال»[7].

وقد جاءت أمكنة البحر محددة بأمكنة البر، وأيضا وسيلة للوصول إلى «اليابسة» المتعينة وخالية من أوصاف غير الجغرافية التحديدية والتعيينية، هادفة تسجيل المعاناة التي لقيها وهو على ظهر السفينة.

- **المكان الثابت** في البر، وقد وقف الراوي خلاله على

إبراز أمكنة مدينية سعى إلى ضبطها، واصفا إياها وصفا بلاغيا دقيقا، حتى إن العديد من الرحالة اللاحقين عليه لم يجدوا أوصافا للمدن التي مروا بها أو زاروها خيرا من إثبات أوصاف ابن جبير، فاقتبس العبدري منه أوصاف مكة والمدينة، فيما أخذ ابن بطوطة منه أوصاف حلب، ودمشق خاصة[8].

إن صورة المدينة وهي مكان للوصول وجسر للانتقال، التقطها الراوي-ابن جبير من ثلاث نواح أساسية :

- *المرافق* : وضمنها يتحدث عن الأسوار والحصون والمساجد والمدارس والحمامات والمياه والأسواق والمارستانات والمنازل والشوارع والأبواب.

- *المشاهد* : وتضم المقابر والموالد وآثار الأنبياء والعلماء والأولياء والمواقع الإسلامية، والمعابد والكنائس والآثار غير الإسلامية.

- *الأرباض* : وفيها تطرق إلى الأحياء والنواحي.

وقد عالج الراوي هذه الأمكنة بحسب حضورها ومواقعها التاريخية والحضارية والإجتماعية، مما حدا به، إلى رؤية المكان من زاوية معينة قد لا تحضر في نظره إلى مكان آخر، لأن الأمكنة في النص الرحلي هي بؤرة استدعائية، فغلب الحديث عن الآثار والمشاهدات -خلال تواجد ابن جبير- بفضاءاتها : «وفي الحجاز الشعائر والمواسم والاحتفالات الدينية، وفي العراق الوعظ والوعاظ، وفي الشام المسجد الأموي والجوانب السياسية والحزبية والاقتصادية من الحياة بين المسلمين والصليبيين وحياة

الدمشقيين الاجتماعية، وفي صقلية أحوال المسلمين ومشاعرهم تحت حكم الملك غليوم»[9].

ورغم الارتباط المتعدد الأطراف بين المكان والتاريخ والاجتماع فإن الراوي مثل غيره من الرحالة يسجل موقفه الواضح من تلك الأمكنة، ففضاء المزارات هو فضاء مقدس لارتباطه بالديني، من زاوية رؤية: الأنبياء، الصلحاء والأولياء... أما المدن فموقفه منها جاء، مرة، مدحا، مستعملا عبارات من قبيل: «ذكْر مدينة بانياس حماها الله» (ص381)، ومرة أخرى، قذفا وسبا كمَا هو الشأن في ذكره لمدينة حران التي ينعتها ب: «بلد لاحسن لديه ولاظل تتوسد أبرديه» (ص305).

إن المكان في وعي راوي رحلة ابن جبير ليس واحدا، كما انه ليس مستقلا عن مكونات وعوامل أخرى، تظل مشكلة له، وأهمها في هذا الوعي -الذي يستحكم بنية التوجيه عند الراوي- العلائق الدينية والتاريخية والاجتماعية المشدود إلى المكان.

أما المكان في رحلة أفوقاي فيتخذ أبعادا نفسية قريبة من «مكان البحر» عند ابن جبير ففي نص «ناصر الدين على القوم الكافرين» سيشغل أربع محطات رئيسية ارتبطت بالصراع وأشكاله وهي: الأندلس، البريجة، أزمور ثم الإفرنج، وقد وسمت هذه الفضاءات الرحلة بتذويت خاص جعل السفر من الأندلس إلى البريجة يتحول إلى فرار بحيلة، ثم السفر-الفرار من البريجة إلى أزمور بحيلة ومغامرة، إذ سيكلف من أزمور إلى الإفرنج، بمهمة

أشبه بالسفارة، حيث سيدخل في سجالات دينية وسياسية واسعة، متخذا من الغيب والسحر والعجيب مادة لتقوية الأنا/ الذات، وسبيلا لتحفيز الحكي وتفعيله.

المكان في الرحلة نسيج قاعدي ومتحرك يستقطب مولدات أخرى من داخله وذرائع لإسترجاع المقدس أو المدنس في البعد التاريخي والحضاري وفي الممارسات الأخلاقية، كما يستقطب الحكي عن المشاهدات والإنطباعات، فيصبح المكان متشكلا ومعادا في تشكله من الرؤية والرؤيا ومن السماع والمقروء والإستيهامي، لإحتواء النص الرحلي على مواضع لا وجود لها، وعلى رؤية وهمية لأماكن موجودة فعلا، وعلى أحداث وهمية في مواضع موجودة حقيقة[10].

لذلك كانت بنية المكان في النص الرحلي مفتوحة على تعالقات واستراتيجيات بين الأمكنة والأشخاص، وماتفرزه من تسجيل للمكان، بتقديسه أو بذمه والابتعاد عنه، ثم ارتباطه بالتاريخي عبر الاسترجاعات، وجنوح الراوي، في أحايين كثيرة، إلى تقمص دور الجغرافي.

3- **الزمن الرحلي** : يتحكم المبدأ الواقعي في النص الرحلي بشكل جلي انطلاقا من مؤشرات ترسم متخيلا واقعيا، وتؤسس لبنيات متداخلة وتأطيرية، ضمنها بنية الزمن التي تتموقع ضمن كل الأحداث والأفعال.

وإذا كان حضور الزمن وتوظيفه في الرحلة يختلف من نص لآخر، وعند الرحالة عموما، فإن الرحلة هي نص زمني بامتياز،

سواء كانت هذه البنية من أجل التأريخ أم بقصد إبراز الحرص على إمداد القارئ بوقائع حقيقية ذات مرجعيات مضبوطة لا متخيلة، فيما هناك نصوص أخرى تغيب عنها المؤشرات الزمنية لعدة اعتبارات تتعلق بأسلوب وطريقة الرحالة في الكتابة والتدوين.

مقابل هذا تخلق النصوص الرحلية المتخيلة أزمنة خارقة تستجيب للبناء العام للرحلة، سواء بالايهام في الواقع أو بتثبيت زمن الآخرة.

ويتمظهر الزمن في كل بنيات النص الرحلي بشكل واضح أو ضمني، وبأشكال متنوعة بتنوع الرحلات وخصوصيات الأسلوب عند المؤلف، بينما تبقى العلاقة مع الزمن ذات أبعاد تتوضح من خلال النصوص المتوفرة حيث يمكن رصد أشكاله فيما يلي:

أ- نصوص تحتوي على إشارات صريحة حينا، وضمنية حينا آخر، تفيد ببعض التواريخ الخاصة بالرحلة، وفي هذا الشكل يكون الحدث هو مفتتح الحكي، بينما الزمن عنصر داعم يرد في لحظات متباعدة للتذكير، لأن التركيز على الأمكنة يأخذ بزمام الحكي وتغدو الاشارات الزمنية جزءا تابعا للفضاءات. ففي الرحلة المغربية للعبدري تجيء الاشارة إلى زمن بداية السفر مفتحا تأريخيا للرحلة، بعد ذلك ستصبح الأمكنة والمزارات هي البديل الكرونولوجي عند العبدري، بينما يتحقق حضور الزمن في رسالة ابن فضلان وكذلك في تحفة النظار بشكل مزدوج سواء باشارات متباعدة للتاريخ، مثلما في قول ابن فضلان «فرحلنا من مدينة السلام يوم الخميس لاحدى عشرة ليلة خلت من صفر سنة

سبع وثلاثمائة. فأقمنا بالنهروان يوما واحدا ورحلنا مجدين حتى وافينا الدسكرة فأقمنا بها ثلاثة أيام»[11].

ويسير على نفس المنوال، ثم يلجأ إلى التعميم من خلال ايراد فقرات من قبيل :

«ولقد أصابنا في بعض الأيام برد شديد» ص 89.

أو ما يرد عند ابن بطوطة :

«واتفق في ليلة من ليالي إقامتنا بمرساهم ...»[12].

وهذا أمر وارد في أغلب النصوص الرحلية مهما كانت مؤطرة زمنيا، فإن الرحالة يستند إلى جملة زمنية تعميمية، وهي فنيا وسيلة لعدم الاغراق في التحديدات الزمنية المثقلة للنص.

وفي كل هذه الحالات، فإن الحدث الرحلي بمفاصله الموزعة على بنيات منشطرة هو البناء الرئيسي في هذه النصوص، وما حضور الزمن في صيغه التأريخية البسيطة على مستوى السرد إلا تقوية لتلك الأفعال والسرود، وتغطية للاحتمالات والخيالات المبثوثة.

ب- نصوص رحلية تلجأ إلى اتخاذ التواريخ مفتتحا للحكي حيث يطغى الطابع الكرونولوجي الذي يحول الرحلة التي رسمها - في شكل شذرات مؤطرة بتواريخ وقوعها، وإن كان في أحايين كثيرة يلجأ عبر استعادات تفرضها الأمكنة المتوقف عندها -إلى تواريخ مستعادة من الماضي لاضاءة تلك اللحظة.

وفي هذين النوعين من الحضور الزمني بهذا الشكل يتم التنويع من رحالة لآخر ؛ وبين نص مثقل بالتأريخ لكل الحركات

والأفعال، وبين آخر يشير -في تباعد- يلمح ويصهر النص كله في بناء متوازن.

وإذا كانت بنيات الزمن تختلف وتتعدد مع الرحلات السفارية والحجية والثقافية وغيرها، فإن الزمن الرحلي الخطي والمتعلق بلحظات السفر، يحضر في كل الأنواع والأشكال بصياغات مختلفة من أجل تحقيق وظائف شتى تظهر مع كل نص ورحالة؛ فتحفل هذه البنيات بأزمنة أصبحت في الرحلة جزءا من البناء العام، وهي غير الأزمنة التي يحياها الرحالة في الواقع ويدونها بعد ذلك، وإنما أزمنة مستدعاة من الماضي القريب أو البعيد تخص تواريخ خاصة بالأمكنة وبالشخصيات أو بالأحداث من جهة، وتصب في ما هو ديني وسياسي وثقافي واجتماعي من جهة ثانية.

II. آليات تلقي الأخيلة

1- في قضايا التلقي: يحقق النص الأدبي علاقات متعددة الأقطاب، متفاعلة بين عناصر أساسية في انبنائه وتأكيد خصائصه، والتي تتحول إلى سلطة تضمر متعة تخييلية جاذبة، مؤطرة بقطبين متفاعلين، حددهما الدارسون -في هذا المجال- في القطب الفني، الذي يمثله نص المؤلف، والقطب الجمالي، وهو الإدراك الذي يحققه القارئ في تفاعله مع النص المقروء.

إنها عملية معقدة لما يتعلق الأمر بعملية التلقي وماطرحته من إشكالات وامتدادات متشابكة، سواء في مهدها وقاعدتها الكبرى بألمانيا، أو تواصل ذلك في مدارس أوربية وأنجلو امريكية، وسعت من زوايا النظر، وانفتحت -مثل المدرسة الألمانية

بتنوعها- على تصورات معرفية متقاطعة وتشييدات فلسفية ذات أبعاد ومصادر متنوعة، تتكئ على المنهج التجريبي في التعامل مع القارئ الفعلي، ومع التصورات الفلسفية الأرسطية، ومثالية باركلي، والكانطية، والتحليل النفسي، وظاهراتية رومان انكاردن R.Ingarden، وبصمات ادموند هوسرل في رده على التجريبية والمثالية، وإيلاء الأهمية للوعي والموضوع الخارجي. أما البعد الهيرمينوطيقي، وملاحظات هانس جورج كادامير الأساسية فإن تأثيره كان ذا أهمية ومايزال.

إنها مشاريع، مثلما يلخصها إلرود ابش[13] ويؤطر بها قراءته لنظرية التلقي. لكن الأسئلة التي انصبّت في كل هذه التصورات والمقاربات على المفاهيم ومن الزوايا المتعددة، مازال البحث فيها بكرا، رغم الإجراءات المؤطرة والمستويات النظرية في الموضوع.

وقد قاربت المفاهيم القائمة، ذاتية القارئ المتلقي، ثم النص -الإرسالية، مع تغييب أو إغفال لذات الراوي الذي هو في نفس مستوى المتلقي - حسب جاب لنتفلت[14] أو كلاهما يُسهم في خلق العالم الفني للخطاب السردي. فالتركيز على أفق الإنتظار أو التوقع، والذي يعوّل عليه ياوس كثيرا في نظرية التلقي، صار جزءا أساسيا في بناء أي تصور حول التلقي، وأيضا في نظرية الأدب أثناء مقاربة مسألة التجنيس، دون الوصول إلى التدقيق في طبيعة هذا الأفق، الذي هو عنصر دينامي متحرك، غير ثابت، لا يخضع لنزعات سيكولوجية، وإنما لنسق ثقافي وفكري مرتبط بخلفيات

تاريخية مرحلية، ويتشيد ضمن سيرورة غير ثابتة، تتغير بحسب تغيير هذا الأفق أو اندماجه، انطلاقا من البنيات النصية الموجهة للقراءة وخصوصيات التفاعل والتحقق ومستويات التأويل، لأن «النص هو إنتاج يجب أن يكون مصير تأويله جزءا من إواليته التوليدية الخاصة، فتوليد النص هو تحريك استراتيجية تشترك فيها توقعات أفعال الآخر كما هو الشأن في كل استراتيجية»[15].

وفي ضوء هذه السيرورة يتخلق المعنى، ثم الإفتراضات التي تحتويه وفقَ خطاطات إحالية لمرجعيات محددة، ولطبيعة الإدراك والمسَافة، كما «الذخيرة المشتركة بين الباث والمتلقي هي الأساس في اشتغال نظام الفعل ورد الفعل ضمن نص فني معين»[16].

ويشكل مفهوم المعنى، وما يتنجه من وقع عند ايزر W.Iser سبيلا لرسم معالم جمالية التلقي وتفاعلها، مما يستولد جهازا مفاهيميا موسعا، يعطي للصورة حضورا استراتيجيا، باعتبارها قطبا مركزيا في "تجسيد" و"انتاج" المعنى والوقع في ذهن المتلقي، وعلاقة كل ذلك بقنوات جمالية، وبعلامات نصية تتغذى من طبيعة النص وخصوصياته، ضمن سلم الجنس الذي ينتمي إليه، وقدرته على تمثل عناصره وتنسيبها، وبالتالي جعلها انتهاكية لأفق انتظار المتلقي، هذا الأخير الذي يحقق "العبور" أو "اللاعبور" إلى مستويات المعنى والدلالة، من خلال قدرته على توسيع ديناميـة القراءة ومسارات التواصل والتّصادي

الإيجابي ليقوض المقصديات الخفية أو يهملها، من أجل تحقيق قاعدة تأويلية.

إن تعدد مستويات التلقي، والوضعية المشتركة[17] بخصوص النص والمتلقي، يحيلان على التنوع الممكن في ضبط تموضع القارئ وانبنائه. فداخل كل نص، يتحقق شرط القارئ الضمني، وكل نص يتشكل ضمن تفاعلات وجود فاعل حقيقي وآخر متخيل (المؤلف والسارد)، مقابل قارئ حقيقي، وآخر متخيل. وهو نسق يتشعب بحسب أبعاد النص، الذي هو تجربة محوّلة، تفترض قراءا حقيقيين ومتخيلين.

والمتلقي في المحصلة هو بنية نصية مندمجة، ومحولة بدورها إضافة وتحويرا، تحقق تذاوتا وانبناء لأن «النص يفترض قارءه كشرط حتمي لقدرته التواصلية الملموسة الخاصة، و(...) أيضا بقوته الدلالية»[18]؛ فالقارئ الضمني في ذهن المؤلف الحقيقي ينتسج ضمن المكونات الأخرى ويتوجه إليه الخطاب في أكثر من موقع، بشكل ضمني أو صريح أحيانا، لأن النص الأدبي بتعبير ايزر «لا يُخفي معناه الوحيد في داخله ولكنه يقوم بمجموعة من التوجيهات نحو تجميعه للمعنى من أجل نفسه»[19]. وهو ما يطرح وظيفة التلقي، فهناك تلقيات للنص الواحد وللمتلقي الواحد، وفي كل مرحلة تنضج خصوصياتها وشروطها، يصبح التلقي نسقا لمواضعات يمكنها أن تتحقق، وهذا أمر لا يغيب عن المشتغلين في هذا الحقل، من ثمة كانت الوظيفة البديهية للمتلقي -بكافة وجوهه واحتمالاته- هي الفهم

والتواصل ثم التأويل، وعبر هذه المستويات يتم ملء الفراغات البيضاء، باعتبار النص -كما يحدد ذلك امبرطو ايكو- نسيجا من الفضاءات والفجوات التي يجب ملؤها[20] في مرحلة العبور للتوسيع من دينامية القاعدة التخاطبية بين المؤلف والنص والقارئ، والبحث عن ايجاد وضعية مشتركة من خلال التركيبات الطوعية، وهو ما يفرز -بالضرورة- خصوبة الرسالة والتلقي والبحث فيهما.

إن قضايا التلقي النظرية، باعتبارها استراتيجية جديدة لتعزيز نظرية الأدب وتحديثها، هي أعقد بكثير من اختزالها في مدخل تركيبي، لكن الرغبة في مساءلة النص الرحلي انطلاقا من هذا المكون والمستوى، تستولد أسئلة أخرى تقارب النسيج النصي للرحلة ولآليات الكتابة فيها.

2- **التلقي والنقد:** في إطار سياق تَشكّل النص الرحلي العربي وانبنائه، كانت قضايا شاغلة في النقد العربي القديم تصوغ أسئلتها حول التلقي في حقل الشعر بالأساس، بخلفية تستند إلى التراث البلاغي النقدي وتقاطعاته مع الفلسفي، حتى أن أهم من فَعّل أسئلة التلقي هم الفلاسفة المسلمون (الكندي، الفارابي ابن سينا، ابن رشد...) والنقاد المشتغلون بقضايا منطقية وفلسفية، وبلاغية أدبية (عبد القاهر الجرجاني، حازم القرطاجني...).

وقد ارتبط هذا المبحث بالشعر باعتباره حقلا لتمحيص المعطيات والمفاهيم- والتي يمكن اختبار النص السردي في

ضوئها انطلاقا من قضية اللفظ والمعنى عند النقاد العرب- والقائمة على الغرابة، إضافة إلى مجموعة مفاهيم أخرى مؤطرة بجهاز نظري نقدي يتغذى من حقول شتى.

وإذا كانت الغرابة والتعجيب قطبين أساسيين في الخطاب النقدي فإن المتلقي بشكل عام ارتبط بمفاهيم جمالية تذوقية، مثل: اللطف، والإبداع، والبلاغة، والبيان، وعناصر أخرى تتضافر في سبيل بناء صورة أو تصوير معنى وخلق شروط إدراكه، عن طريق تفعيل التخييل والمحاكاة (الفارابي)، لأن معالم «الإستجابة التي يحدثها التخييل في المتلقي، في ضوء حقيقة مؤكدة في علم النفس الأرسطي، مؤداها أن الإنسان كثيرا مايتبع انفعالاته وتخيلاته أكثر مما يتبع ظنه أو علمه»[21].

إن الصوغ الأدبي والبناء الفني للجملة، في إطار متواليات تشكل معنى عامًا، يجيئان لهدف قصدي هو التأثير وخلق تلق عام وآخر خاص؛ النص الرحلي -تمثيلا- فيه، يهدف إلى خلق **متعة ومعرفة**، عبرهما يتشيد خطاب تعليمي تربوي وأخلاقي، ولاشك ان التصوير بأشكاله وبعث صور متعددة المستويات يهدف -حسب الفارابي- إلى الفائدة والراحة، أو التعجيب واللذة.

3- الرحلة والتواصل: تختزن السرود القديمة أكثر من متلق في النص، ففي نص "ألف ليلة وليلة" يتمظهر المتلقي في النوع المتضمن لشكلين أولين متخيلين في البناء الحكائي: المتلقي الرئيسي: شهريار، ثم المتلقون الفرعيون والمتناسلون. النوع الثاني هو المتلقي الضمني - الواقعي الذي سيقرأ

الكتاب، وهو القارئ الشعبي المغرم بالعجائب والخارق وفوق الطبيعي.

أما الإرسالية في "كليلة ودمنة" فتتوجه إلى دبشليم، وإلى متلقين متخيلين أيضا، ثم المتلقي الضمني وهو القارئ الحكيم الذي يفك الرموز ويستنتج العبر. بينما تلجأ المقامات إلى المتلقي - المؤلف في بناء النص، والمتلقي الضمني الباحث عن اكتساب اللغة والمتعة؛ أما السير الشعبية فالمتلقي فيها ضمني يرمز إلى القارئ الشعبي المتطلع إلى التغذي بالحس البطولي والقيم المنافحة عن العروبة والدين.

النص		المسرور له المشارك	المسرور له غير المشارك	الحافز	الهدف
1	ألف ليلة وليلة	شهريار	ضمني / قارئ شعبي	الأمر	المتعة والنسيان
2	كليلة ودمنة	بيدبا	ضمني / قارئ حكيم يفك الرموز	الأمر	الحكمة والرمز
3	المقامات	المؤلف	ضمني / قارئ لغوي	الإخبار	اكتساب اللغة والدراية
4	السير الشعبية	العامة	ضمني / قارئ شعبي	الإخبار	التحلي بالشجاعة والقيم

ترسم البنيات النصية لهذه الأشكال السردية بؤرة توجيهية للقراءة تختلف وتتقاطع في مستويات معينة، وفي قنوات التواصل والمسارات العجائبية، التي تجسر قطبي الفني والجمالي (النص والتلقي)، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يتمظهر التلقي في النص الرحلي، بافتراض أن المتلقي ليس واحدا؟.

سؤال سيكون مُضللا، لو تم البحث مباشرة عن جواب لتوضيح قطبي الإشكالية، لكن المسألة أعمق من ذلك، فالدراسات التي بحثت في المتلقي لم تهتم للمسألة في النص الرحلي، وبالتالي أغفلت أن يكون الرحالة المؤلف-الراوي، هو نفسه المتلقي الأول الذي تلقى الرحلة -قبل تدوينها- فعلا ملموسا، ثم قام بتحويلها إلى صور تخييلية عبر قناة التذكر. آنذاك، يتحول الرحالة إلى راو وقارئ لتجربة معيشة، ساهمت المشاهدة والتخيل في بناء صورها، وأسست لمرجعية مشتركة، وقاعدة أولى بين الرحالة والمؤلف الراوي، الذي يحقق منجزات ووقائع، تتحول -وهي خليط من حوارات وإرساليات وتلقيات وفعل تجسيدي- إلى كتابة تخيلية تمت خلالها عملية تحويل خاضع للإختزال والتكثيف وبناء صور، تتموقع فيها الذات راوية مشاركة، ومتلقية مشاركة.

فالرؤية هي مستوى أول من التلقي، والسمع مستوى ثان يتشكلان وينموان إلى جانب مستويات أخرى ضمنها التذكرات، والتخيلات، والتخمينات والتأويلات... فتحقق استراتيجية التلقي عند الرحالة - الراوي نفسه في مرحلة التلقي الأول المباشر، الذي هو تجربة معيشة ستتحول في مرحلة التلقي الثاني المكتوب إلى إرسالية إدماجية للقارئ. وإذا كان بعض المتلقين في النص الرحلي يبحثون، بموازاة الوقع الفني، عن صدق الإرسالية، فإن الأجدر بالبحث هو اعتبار الإرسالية تخييلا ومقدرة لغوية، فضلا عن نسق من آفاق الإنتظار المتراكبة بدءا بأفق الراوي

ثم أفق القراء كما يتخيلهم المؤلف الحقيقي، أو كما تفرزهم القراءة.

فكل نص منجز هو ناقص بالضرورة. وسلطة المؤلف أو النص هي سلطة لا مكتملة بالتأكيد، لأن قطب المتلقي ينتج آليات ومكونات لتلقي الأخيلة ولتوليد الإحتمالات المنسية، غفلا، في الحذوف المترتبة عن السرد الكرونولوجي.

يقدم أفوقاي في نصه الرحلي، فعل (اعلم) في صيغة الأمر، مخاطبا متلقيا عبر إخبارية يضطر من خلالها إلى الربط في البناء السردي لمعرفة اسم المدينة (برضيوش)، والبحث عن الجغرافية للحصول على اسم النهر (نهر لاگارون). فهو يدفع القارئ كي يكون متلقيا إيجابيا: يتلقى الخبر، ويبحث عن ملء فراغاته، ويدفعه إلى التعلم ومعرفة طبيعة السجال ونوعية الآراء المتداولة.

وفي كل مرة، تُشكل الحذوف فضاء أثيريا للراوي والمتلقي، حتى يكون قارئا مشاركا، يعيش الكتابة التي هي تحويل مفترض لتجربة معيشة، يتم سردها في سياق التخييل.

إن صيغة التحويل هي عملية لتذويت الفعل والكتابة، في ارتباطها بخصوصية النص الرحلي دون باقي النصوص السردية أو الشعرية، لكونه نصا مفتوحا يتضمن عناصر من حقول مختلفة: جغرافيا، وتاريخ، وأنساب، وتراجم، وسير، وحكي شخصي... وهو في مستوى آخر، إعادة إنتاج لنصوص أخرى، مثلما يشكل قالبا لنص/ نصوص سابقة أو معاصرة له، وبالتالي فإن القراءة بدورها ستكون مفتوحة ومؤطرة بنصوص أخرى، لأن

المتلقي يقرأ النص بخلفية انتمائه إلى جنس الرحلة، وما يخلقه من فراغات، يبحث عن ملئها، فخاصية النص الرحلي أنه يكتب وفق إطار، هو نفسه الذي يؤطر القارئ ويجعله «أسير» الجنس/الإطار والحدود، فلا يحقق أفق الانتظار الباحث عن الاندماج.

والقراءة من هذا المنظور هي -بتعبير ستانلي فيش-[22] نشاط تذاوتي، خصوصا حينما يتعلق الأمر بنص رحلي ينتمي إلى النصوص الشخصية، التي تحكي عن مسيرة الذات والروح في أمكنة وأزمنة محدودة، والمتلقي كلما يقرأ مثل هذه النصوص، يدخل في علاقة تفاعلية مع تجربة ستحقق له «متعة وفائدة».

يحقق النص الرحلي سياقات وعلائق تواصلية مع الذات الساردة ومخاطب مباشر، تتم الإشارة إليه في بعض الأحيان بشكل صريح أو عبر أدوات الخطاب.

يصرح أحمد بن قاسم الحجري (أفوقاي) في تمهيده لرحلته «ناصر الدين على القوم الكافرين» بالمتلقي الذي يقصده قائلا: «وطَلَبَ مني غير واحد من علماء المسلمين أن أعمل تأليفا بذلك، ولم يتفق العمل، إلى أنْ أمرني شيخنا وبركتنا بمصر المحروسة بالله، وهو العلامة الشهير علمه وثناؤه في الأقطار والبلدان: الشيخ علي بن محمد المدعو زين الدين العلامة الشيخ عبد الرحمن الأجهوري المالكي...»[23] كما يقول في فقرة أخرى: «قرأت الرحلة المذكورة على الشيخ الفاضل المذكور» (ص19)، ويردُ فعل «أمرني» ثلاث مرات في هذا التقديم، مما يفضي إلى أن

متلقي الرحلة هو قارئ حقيقي، ذو مستوى علمي عال، حيث يتم افتراض قارئ شبيه (مضاعف) مجرد، من نفس المستوى.

ويسعى أفوقاي إلى تأكيد ماجاء في خطابه المقدماتي وفي الصفحات الأخيرة من نص الرحلة، حيث يذكره الشيخ علي الأجهوري من خلال تدخله في بنية النص: «وطلبت منه أن كل مايظهر له أنه غير لائق أن يأمرني بإسقاطه ونصحني، ونفعني بعمله ونيته الصالحة» (ص135). وفي كل الحالات يتكرر فعل الأمر ويتدخل القارئ الذي يصبح مشاركا وموجها للنص في مراحل الرواية الشفوية والتدوين الكامل ثم التلخيص. ويعرض أفوقاي لمسألة التناص والتقاطع بكون نصه ليس سوى علامة تلتقي مع علامات أخرى تكشف عن وجه المتلقي في المؤلف، وذلك باندماج قراءاته -من كتب دينية وفقهية- في نصه الرحلي[24].

وعبر تضاعيف النص تتحدد مرجعيات السارد ووعيه المؤطر بنصوص أخرى، كما يتوضح حضور المتلقي متوهجا في مفتتح العديد من أبواب الرحلة بفعل «اعلم» في صيغة الأمر:

«اعلم أن بين باب الكعبة شرفها الله، وبين الركن العراقي موضعا طوله اثنا عشر شبرا وعرضه نحو النصف من ذلك»[25].

فالراوي الرحالة يخاطب قارئا يرغب في العلم بأسرار المواضع التي ارتحل إليها ابن بطوطة، والذي يتحول إلى مؤرخ وجغرافي، في إطار دينامية الفعل المستحكمة في مفتتح هذه الأبواب وفي بنية السرد عامة، لأن طبيعة الإخبار توضح أن النص

هو اختصار لرحلة بتفاصيلها، جاء بناء على طلب متلق شخص متعين وملموس.

أما العبدري، فإن قراء رحلته -حيث يعلن عن ذلك في تقديمه- هم شيوخه بمصر وغيرها: «وكان شيخنا زين الدين بن المنير حفظه الله، يستحسن مايقف عليه منها وقد أكملتها...»(ص6). بالإضافة إلى حضور المتلقي الضمني الذي قيد العبدري رحلته من أجله. وهذه خاصية في الرحلات الحجية، التي يكون متلقوها من صنف القارئ الفقيه المتعلم، والقارئ العادي، فيما يتوجه خطاب الرحلات السفارية إلى الآخر، ويمكن أن يكون تقييدها على غير صيغة التقرير، مثلما الأمر في رحلة ابن فضلان والتي تُفرز ملاحظتين أساسيتين:

- حضور المتلقي الضمني والعام مع غياب إشارات تفيد مخاطبا معينا بالإسم أو الضمير (أنتَ + الكاف).

- بروز فعل «قال» في لحظات تجدد الحكي، وهو الفعل الذي يشير إلى أن راويا (ياقوت) ينقل كلام السارد (ابن فضلان)، بمعنى أنه كان متلقيا مثقفا، مؤرخا وجغرافيا، وعالما في الأنساب.

تكمن خصوصية التلقي في النص الرحلي في البنيات النصية الموجهة إلى جمهور خاص من الفقهاء أو الأمراء أو الأشخاص المعنيين من جهة، والقارئ العام الباحث من جهة أخرى عن فائدة أو متعة في الرحلة باعتبارها مشاهدات ومغامرات للتصادي بين الأحداث في سيرورتها، وأحداث السرود العربية الكلاسيكية

الأخرى الحافلة بالأخيلة. فرغم الإضاءة الخلفية التي تحتمل النص بصفته مقصديات وحقائق، فإن مسار القراءة يتجه للحفر عن الأخيلة، ويعقد الراوي بعض سروده لتدوين العجائبي واللامألوف. من ثمة فإن السؤالين اللذين طرحهما «ايزر» حول كيفية استيعاب النصوص، وحول البنيات التي توجه القارئ في معالجة النص(26) يجدان في تحليل مسألة التلقي من خلال الرحلة انفتاحا عن تلقي الأخيلة والبنيات النصية الإخبارية التي تخاطب وجدان المتلقي بتوظيف مشاهدات واستيهامات تشحذ العواطف وتستميل النفس.

يشهد أحمد بن جزي أن السلطان المريني أبو عنان هو الذي أمر ابن بطوطة بتقييد الرحلة بعدما رواها عليه شفاهيا، وهو مايؤكده ابن بطوطة في مقدمته للتحفة، الأمر الذي يفيد ان بناء هذا النص مثله مثل العديد من الرحلات الأخرى التي انكتبت، بناء على رغبة مستمع، يريد أن يحفظ الإرسالية في مكتوب يستفيد منه قراء آخرون، يحتملهم الآمر والرحالة والراوي. إنه المتلقي الخاص الحقيقي، وبعده يجيء متلقون مفترضون ومجردون. فالخاص يتدخل -أحيانا- في النص، كما يفترض تدخل ابن جـــزي في نص رحلة ابن بطوطة، وتدخل علي الأجهوري في رحلة ناصر الدين. بل يمكن التوغل أعمق من منطلق أن الرحالة والراوي هما المتلقي الأول الذي يستعيد الأحداث، وفق خطاطة وتصور معينين، تتحكم فيها خصوصية الجنس ونوعية الرحلة، وأيضا ثقافة ووضعية

الرحالة، مما يمكنه من إنجاز نص تحويلي خاضع لتفسيرات وتأويلات وحذف وتنظيم، دون إغفال مسألة الحكي الشفوي الأولي، ثم كتابة ذلك الحكي من طرف الرحالة نفسه، أو من طرف راوية يتكفل بالتحرير.

هذا، بالإضافة إلى عوامل أخرى، قبل أن يصل الى المتلقي المتعين والمفترض، والذي ليس واحدا منسجما، أمام نص لا يقود بالضرورة إلى صورة واحدة. ذلك أن «تلقي النص (كنسيج من الرموز) يختلف من متلق لآخر، بل إن تلقيات النص الواحد تختلف عن بعضها، ولو كانت الذات المتلقية واحدة، وذلك باعتبار أن فعل التلقي يخضع لشروط خارجية (المكان والزمان، ووضعية فعل التواصل)، كما يخضع لشروط أخرى داخلية (بيولوجية وسيكولوجية، وأخرى تتعلق بمعطيات وضعية المستَقْبل الاجتماعية)»[27].

عبر هذه الأفعال، تتأسس الوظيفة التواصلية والتفاعلية بين الموضوع والذات، مما يكسب القراءة بُعدا تداوتيا، لأن الذخيرة المشتركة تفرز مرجعا ووضعية مشتركتين، بتنسيب ضروري يجعل التواصل تفاعليا ينبني الإستجابات، ويولد مسارا تحقيقيا للعمليات التركيبية الطوعية، بقنوات تداوتية، تلجأ إلى تقنيات ومظاهر أسلوبية من أجل تحقيق جمالية التلقي، وعيا بثنائية اللفظ والمعنى، وأهميتها في نسج صورة أدبية متخيلة، تشكك في التعدد؛ إدراك واقع ثان «محتمل» ينهض من الواقع المتخيل.

إن الأحداث والإخبارات - وهي تتراوح بين عمليتي السرد والوصف - تخلق تجسيدية ذات وقع ينتج تعجيبا ولذة وفائدة.

«فركبت معهم حتى صرتُ إلى النهر، فإذا أنا بالرجل وإذا هو بذراعي إثنا عشر ذراعا. وإذا له رأس كأكبر ما يكون من القدور، وأنف أكثر من شبر وعينان عظيمتان، وأصابع تكون أكثر من شبر شبر، فراعني أمره وداخلني مادخل القوم من الفزع وأقبلنا نكلمه ولا يكلمنا، بل ينظر إلينا»[28].

يستشعر المتلقي حركية السرد والتدقيق في الوصف القريب من التجسيد، الذي يخلق التعجيب وكذلك المتعة المتحققة من فقرات حكائية تشكل بتواليها فائدة معينة: تربوية، أخلاقية (دينية، وثقافية معرفية في التاريخ، والجغرافيا، والأنساب، والتجربة الشخصية ...).

إن صور السرد عند متلقي النص الرحلي هي تنظيم تخييلي لمشاهدة العين والذاكرة، تكيّفت عبر قناة أو قنوات، لرسم واقع آخر مكيف ومحول، أو نماذج من الواقع -بتعبير ايزر[29]- تعكس أنظمة دلالية تضيء مستوى معينا وتأويل خاصة، كما تؤكد التركيب المعقد لعلاقة النص الرحلي ب«الواقع» عبر التجربة، وتحويلها ثم تلقيها.

يتشكل الواقع المدرك في التخييل من متواليات بناءات صور، تتضمن فراغا يشكل **بنيات نموذجية** في النص، تفرزها لعبة الزمن ومايرافقه من حذوف واختزال، لأن النص الرحلي -

ككل النصوص- يخضع لاستراتيجية تحقق عبر الأفعال الكلامية وباقي المكونات تواصلا وتفاعلا.

ويندمج المتلقي وهو يقرأ رحلة تغذيها ذخيرة من اليقين الواقعي والإحتمالات وأيضا من الحركة والمفاجأة والعجائب، في نسيج البناء ويصبح منتجا لصور ذهنية بواسطة التمثيل والتخييل، تتحول إلى تركيبات طوعية Synthèses Passives بموازاة الصور المنجزة في النص.

فحافز الواقعي يتمثل على نفس درجة الإحتمالي إضافة إلى تأثيرات الزمن والتحويلات الممكنة، وصياغة الحكي وجنس الرحلة والطبيعة النفسية للذات الراوية، وغيرها من العوامل المتشكلة في اللحظة والسيرورة.

إحالات

1- T. Todorov · **Les Morales de l'histoire**, France, ed, Grasset 1992, P95.

2- يحضر المكان، بشكل لافت، في كل النصوص الحكائية القديمة، حيث تتم الإشارة إليه منذ البداية، وقد يجيء واقعيا بأحداث واقعية أو بأحداث خيالية، كما قد يجيء مكانا متخيلا محضا.

3- حسين محمد فهيم : **أدب الرحلات**. الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد 138، يونيو 1989، ص43.

4- العبدري، ص39.

5- العبدري، ص64.

6- H.D. Pageaux, Idem, P 32

7- ابن جبير، ص 80.

8- الاقتباسات من رحلة ابن جبير في وصف المدن لم تقف عند الرحالة الذين جاءوا بعده وإنما من طرف المؤرخين كالمقريزي في خططه، ومن طرف الأدباء كالمقري والشريشي.

9- ابن جبير، من تقديم حسين نصار، ص13.

10- انظر حسني زينة : **جغرافيا الوهم**. لندن، رياض الريس، ط1 1989، (يعالج الأمكنة من منظور مفتوح في نصوص جغرافية رحلية).

11- ابن فضلان : **رسالة ابن فضلان**. ص 37.

12- ابن بطوطة : **تحفة النظار**. ص 629.

13- انظر : ELRUD. Ibsch : **La réception Litteraire**, Article : N°15, PP249-271, Traduit de l'allemand par Daniel Malbert, in Collectif : M.Angenot J. Bessière. D.Fokkema, E.Kushner : théorie litteraire. ed F.U.F, Fondamental 1989.

14- Jaap Lintvelt : **Essai de typologie narrative**, le point de vue, théorie et Analyse, libraire José Corti, Paris 1981.

15- امبرطو إيكو : **القارئ النموذجي** [ضمن كتاب جماعي : دراسات طرائق تحليل السرد الأدبي، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الرباط ط1، 1992 [ترجمة أحمد أبو حسن]، ص160.

16- ادريس بلمليح : **استعارة الباث واستعارة المتلقي** [دراسة ضمن مؤلف جماعي] نظرية التلقي : إشكالات وتطبيقات، منشورات جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ص109.

17- W. Iser : **Acte de lecture** ; théorie de l'effet esthetique, ed. Pierre Mardaga, 1985, P295.

18- امبرطو إيكو، مرجع سابق، ص159.

19- فولفكانك ايزر : **آفاق استجابة القارئ** [ضمن مؤلف جماعي] من قضايا التلقي والتأويل، جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الانسانية. الرباط، 1995 ص223.

20- امبرطو ايكو، مرجع سابق، ص158.

21- جابر عصفور : **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ط3، 1992.

22- ورد الاستشهاد ضمن ملف (جمالية التلقي) : مجلة دراسات سميائية، أدبية، لسانية، العدد6، خريف، شتاء 1992 . (مقالة] : عبد العزيز طليمات : **الوقع الجمالي وآليات إنتاج الوقع عند : و. ايزر**، ص54.

23- رحلة (ناصر الدين على القوم الكافرين) : ص18 من التقديم.

24- نفس المرجع، الصفحات 58، 59، 60 و 137 . 143.

25- ابن بطوطة، ص150 وعند أفوقاي «اعلم -رحمك الله- أن في عام ست وتسعين مائة» ص23.

«اعلم انها من أعظم مدن فرنجة على حاشية البحر من بلاد الأندلس» ص37.

«اعلم أننا مشينا وقصدنا تلك البلاد» ص105 .

26- ف. ايزر : آفاق نقد استجابة القارئ، مرجع سابق، ص216.

27- كونتر جريم : **التأثير والتلقي : المصطلح والموضوع**، [دراسة في مجلة] دراسات سميائية، أدبية لسانية، عدد 7- 1992 - المغرب [ترجمة أحمد المامون] ص18.

28- رسالة ابن فضلان ص 137 .

29- W.Iser : **Acte de lecture, théorie de l'effet esthétique** - ed. Pierre Mardaga, 1985. P132



خطية كلاسيكية تخبر بكل ما يتعلق بالمهمة والأحداث المصاحبة لها أو التي كانت قبلها وترتبط بها.

فالطابع السفاري الذي هيمن على الرحلة، جعل السرد يفقد بعض خصوصياته فلا يجيء سردا اعترافيا يبوح بالحنين ويؤطر التذكرات بالذات ويحرر السرد، وإنما هو سرد تقريري ببعض العموميات والخصوصيات البعيدة عن الذات والمتجهة ـ جلهاـ نحو الآخر.

وقد كان بإمكان السرد أن يكسر الخطية ويتجه في خطوط هي نسيج متواز من التقاطعات السردية المشكّلة لسلاسل كاملة من الحكي في تجربة رحلية استغرقت أحد عشر شهرا ذهابا.

وتعتمد الاستراتيجية السردية في رحلة ابن فضلان على الخطية لخلق سياق استقطب قطبي الحكي والتأريخ، عبرهما توجد المتعة الفنية من خلال الحوارات المتولدة عن السرود والأوصاف.

وهكذا، فإن هذه الاستراتيجية جاءت مقطّرة لم تعتمد العديد من الأساليب الرحلية وإنما تضمنت سردا للمشاهدات وبعض المسموعات من حوارات مع حذوف وتلخيصات ملازمة أعطت للسرد طابع الانتقائية. وأيضا في الحوارات ـ عبر الترجمان ـ وكلها تضيء سرودا تخص الآخر والبُعد الاجتماعي.

1-3- نهج ابن فضلان سبيلا مزدوجا في الوصف لم يلجأ إليه إلا في حالات قليلة حينما أصبح السرد منتشرا يلتقط مشاهداته، بينما كان حريصا باستمرار على استبعاد الأوصاف

والصور التي تضيء ذاته، من ثم فإن شبكة الوصف المتوفرة في الرسالة تغيّب الأوصاف الحنينية والتذكرية وتستحضر المشاهدات وكل ما هو خارجي.

وقد قام الوصف بدور حيوي في تنشيط السرد وتحقيق الانتقالات المهمة في الرحلة، خصوصا في لحظة العبور الأولى المتسمة بشح في المعلومات، لم يبدأ الحكي بشكل منتج إلا حينما بدأ تشغيل الوصف بموازاة وتناوب مع السرد.

وتمثلت الأوصاف الواردة في ما رآه الراوي- الرحالة، بشكل محدود، سواء في تصوره المزدوج للشخصيات التي التقاها وتعرف عليها بحكم مروره عليها، أو شخصيات توجه إليها مباشرة ضمن سفارته. وقد كان تصويره لها مرتبطا بالاجتماعي من خلال مظاهر الحياة الاجتماعية أو من خلال السلوك الداخلي- النفسي.

وإذا كان حضور الوصف متواترا ببعض المشاهدات المتعلقة بالحياة اليومية، العامة والخاصة لساكنة تلك المناطق، العابر منها أو المنتقل إليها -من عوام وملوك وجنود- حول النقود، والألبسة، والأكل، والعنف، والمعاملة، والموت، وتحوّل الليل والنهار، وتقاليد أخرى، فإن ابن فضلان لم يلجأ إلى الأسلوب الجغرافي ليصف المسالك والعمران وإنما اكتفى بالاشارة والتصريح بالمحن التي لاقاها جرّاء أحد عشر شهرا من المسير والمعاناة من الطبيعة والأنهار أو من بعض ممن لقيهم.

كما يؤدي الوصف في الرسالة وظيفة محددة، باعتماده على فعل الرؤية بالعين والحوار المباشر والمنقول، فجاءت

الصور يقينية أكثر منها احتمالية، ومتجذرة في المشاهدات، فتتحول الأوصاف من انطباعات وتأملات إلى إخبار بحقائق وعجيبة وغير مألوفة.

1-4- يختار ابن فضلان طريقة في تقييد **الخبر**، سالكا سبيل ايراد ما رآه وسمعه بنفسه لصياغة الخبر اليقين- كما يعرفه ابن وهب الكاتب[3]- بعيدا عن الشك والاحتمال.

فما ينقله الراوي- الرحالة هو عبارة عن تجارب الغير -وقائع وقعت له وللجماعة أثناء الانتقالات- والمتمثلة في حكايات صغرى تتفرع عن العبور أو الوصول. وهكذا يصبح الخبر أنواعا ضمن النسيج العام لرسالة ابن فضلان بالإضافة إلى الأخبار الخاصة والأخرى العامة؛ فهناك **خَبر التحذير** الذي يتكرر ليفيد الحيلة والانجاز:

«فلما سمعت كلام عبد الله بن باشتو وكلام غيره يحذروننا من هجوم الشتاء رحلنا من بخارا راجعين إلى النهر» (ص. 80).

أو يرد للتحذير فعليا من قساوة الطبيعة، بينما يجيء في سياقات تالية على لسان ابن فضلان تجاه الآخر، خصوصا ما تعلق بالدين. وهذا النوع من الأخبار دينامي يصف الصدام ويقدم المعرفة، وقد تضمن الحوارات، كما عاش الحكايات المتعلقة بالمحن التي لاقاها أثناء العبور وأداء المهمة في الوصول، وهو الخبر- الدرس المتضمن للتحذير بقصد إنجاز طقوس ومراسيم خاصة أثناء قراءته للرسالة وتعليم ملك البلغار كيفية الدعاء من المنبر أثناء الخطبة[4].

نوع آخر من الأخبار المتعلقة بما هو ثابت من مشاهدات رآها فأوردها مع غياب أخبار التراجم والأخبار المستقاة من مؤلفات الجغرافية والتاريخ والاكتفاء بالرؤية والسماع المباشرين :

«ولقد بلغني أن رجلين ساقا اثني عشر جملا ليحملا عليها حطبا من بعض الغياض فنسيا أن يأخذا معهما قدّاحة وحراقة وأنهما باتا بغير نار، فأصبحا والجمال موتى لشدة البرد.

ولقد رأيت لهواء بردها بأن السوق بها والشوارع لتخلو حتى يطوف الانسان أكثر الشوارع والاسواق فلا يجد أحدا ولا يستقبله إنسان، ولقد كنت أخرج من الحمام، فإذا دخلت إلى البيت نظرت إلى لحيتي وهي قطعة واحدة من الثلج حتى كنتُ أدنيها إلى النار» (ص. 84-85).

يرد الخبر بهذا النوع للإخبار بأساس الحكاية في هذه الرحلة، وهي المعاناة من الثلج والتقلبات الجوية والنهرية، بحسب ما بلغه من خبر مسموع لم يعشه وإنما سيروي ما يماثله ويُزكيه.

لذلك فإن الخبر هو **الادراك والتجربة** بالاعتماد على السند باعتباره فعلا إنتاجيا للأخبار بصيغة ما، ولم يرد لديه مرجعا يستند إليه من المؤرخين أو من الجغرافيين أو ممن لقيهم. وإنما كلما أورد سماعا معينا أو ما يوازيه أحاله على الغائب والنكرة من قبيل : (ولقد بلغني. وأمرنا من كنا نأنس من أهل البلد، وسمعتهم يقولون. وقال بعضهم. . .) وبهذه الطريقة يتحول الخبر عند ابن فضلان إلى مصدر ويقين وسند يعتمده المؤرخون لوصف أحوال

تلك البلدان باعتباره المصدر الوحيد الذي زار وقيد مشاهداته في تلك البلدان وفي تلك الفترة.

ويمكن اعتبار الفعل الابتدائي المحرك للخبر هو السند الوسيط في تقوية حضور الخبر وإعطائه نكهة مميزة، فبنية الافعال المحركة للجمل تتألف من أفعال الانطلاق وأفعال التجسير وجلها يقوم بوظيفة الربط وتحقيق الادراك واليقين فضلا عن حضور الأفعال الحسية ـ الدينامية ذات البعد التفعيلي للحكي والمتحكم في المعجم العام وما يحفل به من مفردات أعجمية مدمجة طبيعيا كما هي ضمن المعجم العربي تتفاعل وتؤدي وظيفة هذا «التعدد اللغوي» المكتسب لخلق تواصل ممكن، ذلك أن «قدرة الكلمة الواحدة على التعبير عن مدلولات متعددة، إنما هي خاصية من الخواص الأساسية للكلام الانساني»[5]، وقد استعمل ابن فضلان في معجمه سجلات متفاعلة ومتكاملة فيما بينها لتحقيق القصد العام.

إن مجيء الأفعال بصيغة "النحن" حينا، وبصيغة المفرد حينا آخر، يخلق توازنا في السرد الرحلي السفاري الذي يحكي مراحل الرحلة ـ السفارة أساسا، فلا يحتاج الراوي أن يعبر عن بعض رؤاه وتأملاته واستيهاماته أحيانا إلا حين يجنح بالسرد إلى الإخبار عن الآخر وعن بعض محن السفر، أو حين يوظف أفعالا من قبيل رأيت؛ أو ينخرط في حوارات مع الآخر عبر الوسيط بلغة تلعب دورها الاستراتيجي في كل تجلياتها. ورغم ذلك، فالبناء اللغوي عند ابن فضلان هو عالم هندسي لايجاد حقائق وتأكيدها،

من تم «تعتبر اللغة أداة صلبة يستعصي اقتحامها، فلا تسمح لنا "بقول شيء" دون نقل موقف من هذا الشيء حين نتكلم أو نكتب، فالكلمات أو الجمل التي نختار ترجع الصدى لمستمعينا أو قرائنا وتصدر مغازي ممكنة»[6]، وهو البعد الذي يمكن النظر من خلاله إلى التركيب الأسلوبي العام للرحلة.

2 ـ الرحلة والتجربة: لكل رحلة آثار في الواقع والنفس، وطريقة خاصة للادراك وخلق المسافة مع هذا الواقع، فتتحول الرحلة بكل أسرارها ومعطياتها إلى تجربة تكتنز تجارب متفرقة، ضمنها معطيات وآراء ومسبقات. وبين الرحلة والتجربة يحضر الراوي في بعده الذاتي بصفته متلقيا وراويا لهذه التجارب من بينها تجربته المنصهرة باعتبار أن الرحلة تؤشر لشكل الحياة ـ بتعبير جان كلود بريخت ـ[7] ولشكل الكتابة أيضا. كما يحضر الآخر في بُعدِه المغاير ثم الأمكنة وهي فضاءات للتجربة وتفاعل بُعد الذات بالآخر.

2 ـ 1 ـ بُعد الذات : يجسد الراوي في هذا القطب الأوامر والرؤى والمشاهدات التي عاشها، وهو رحالة، في نص رحلي ذي بناء واضح يتضمن معطيات وبنيات تخييلية من خلال حضور الذاكرة التي انتقت تفاصيل وأحداث وحوارات في مسيرة دامت إحدى عشر شهرا.

إن التجربة التي يصوغها الراوي هي التحقق الفعلي للحقائق المادية المتصلة بالمتخيل المتجسد في الكتابة عبر الانتقاء والتحويل والتعديل والحجب والإضافة، لذلك فبُعد الذات الراوية لا يطابق ـ بالضرورة ـ ذات الرحالة الذي عاش منتدبا في

مـهـمـة القـراءة والإهداء والإشـراف، من هنا فـإن تأمل حـضـور الضمير في النص يكشف عن هذه المسافة وتجليها، فـ«نون الجماعة» هي التي تفـتـتح الحكي وتقـوده لمـدة طويلة قبل أن يطفـو ضـمـيـر المتكلم بعـد الاسـتـئـنـاس بالأنا داخل «النحن»، والتـذويت الذكي لهما في البداية إذ يرتبط ضمير المتكلم الجمع بأفعال سفر العبور والارتحال دون التوقف، في حين سيبرز ضمير المتكلم المفرد المعبر عن ذات الرحالة في بخارا مرتبطا بفعل الرؤية ثم الوصف.

إن الضـمـائر في رحلة ابن فـضـلان هي **وسائط** دالة للتنويع وتأكيد جنس الرحلة وخلق التراوح الممكن بين الذات الجمعية والذات الفُردية له باعتباره ممثلا للخليفة وللجماعة ثم لنفسه؛ فـقـد تحدث في حواراته وهو فقيه ومسؤول من طرف المقتدر بالله، وحكى ما رآه واصفا ومعلقا من منطلق كونه رحالة مسلم، وكـأن الرحلة التي هي مـدرسـة للتـجـارب[8] في نهـاية المطاف، تقرير تمّ انجازه لهـذه النحن والأنا، مـختطًا أسلوبين مـتـوازيين: أسلوب الأديب الواصف ويعتمد الايجاز بدون تكلف؛ وأسلوب الفـقـيـه الواعظ، فـلا غرابة أن يكون الأسلوب والضـمـيـر في نفس الكفة لتأدية مدلول واحد:

«ونزلنا مع الملك منزلا، فـدخلت أنا وأصـحـابي تكين وسـوسـن وبارس، ومعنا رجل من أصـحـاب الملك بين الشـجـر فرأينا عـودا صغيرا أخضر» ص. 128.

ويغدو التراوح بين الاسلوبين تشكيلا لمسافة ضرورية تنضد التجربة وتضطلع برسم الأوعاء وإدراك الأحاسيس المرافقة في

كل الرحلة، والتي يعبر عنها الراوي باسمه ونيابة عن مرافقيه : الخوف، والفزع، والتعجب، والدهشة، والحيرة. . . وهي مشاعر مختلفة تختزن تعليقا وموقفا من المشاهدات وبالتالي توجيها، فالمسافة بين الرحالة والراوي فنية بالأساس تدفعه لأن «يبني أثره بطريقة تملي "الوضع الرائي" الذي يتعين على المشاهد تبنيه على نحو متناظر مع النصوص الأدبية، وعلى المؤلف توجيه نفسه وقارئه في ما يتعلق بمضمون عالمه المتمثل [. . .] ويتضمن هذا التوجيه تموضعا في المكان والزمان، قد يبدو المؤلف أو راويه بعيدا أو قريبا جدا، محررا لمادة تاريخية أو شاهد عيان»[9].

يحضر راوي الرحلة قويا في مواقع محددة مع الوصف والحكي والحوارات سالكا ثلاثة سبل في الحديث : الرؤية والسماع من الآخر ثم المزج بينهما في الحوار مع إدراك أهمية حضور الترجمان الوسيط في نقل وترجمة المحاورات، بدليل أن من مرافقيه من يعرف الروسية واللغات التركية، كما يتمثل عبر ثنايا الرحلة من خلال أوصاف ضمنية أو صريحة من قبيل : (كان شديد الإيمان بالله. عظيم التمسك بدينه وأخلاقه وتقواه. لا يخون الأمانة. ينهي عن الفواحش ويأمر بالمعروف. يتقزز من الأوساخ. يرهبه رؤية النساء عاريات. يرتجف لسماع أسئلة الكفر والشرك).

تبرز هذه المعطيات المشكلة لصورة الراوي - الرحالة مقومات الذات الاسلامية في أبعادها عند ابن فضلان الفقيه والأديب والسفير.

2.2. **بُعد الشخصية والآخر**، ويتحقق صورا متشكلة في رسالة ابن فضلان لاستعراض الرؤى والأوعاء. وحضور ثنائية المسلم والكافر متجلية بين الذات والآخر والاوصاف التي ألصقها به من خلال رصد بعض عاداتهم وتقاليدهم في الزواج والموت والتوحش وعدم الاحتشام، فيرجع كل ذلك إلى ما هم فيه من كفر.

وإذا كان النص الرحلي لابن فضلان لم يعرف اتجاها نحو المناقب أو نحو سرد حيوات من لقيهم أو شخصيات تاريخية مستعادة، فمردّ ذلك إن الرحلة هي سفارة لا تتطلب هذا النوع من التخيلات من جهة، ثم عدم معرفته بلغات البلدان التي عبرها من جهة ثانية، بالإضافة إلى الإحساس بالتفوق العربي الاسلامي على الآخرين، من هذا المنطلق فإن المرافقين لابن فضلان يتم نعتهم بصفاتهم الأولى قبل إسلامهم (سوسن الرسي، تكين التركي، بارس الصقلابي) أو بصفاتهم العملية الموكولون بها في السفارة : الفقيه، المعلم والغلمان. . . فلا دور لهم باستثناء ما جاء من حديث عن أحمد بن موسى الخوارزمي الذي كان منتظرا أن يلحق بهم ويتسلم ما أوصي به من الفضل بن موسى النصراني وكيل ابن الفرات، لكنه اعتقل لتفويت الأمر عليهم وعلى السفارة، وامتداد ذلك في حوارات مع ملك الصقالبة.

وقد تحدث أيضا عن ملوك وجنود وشخصيات ذات نفوذ في البلدان التي مر منها بينما كان يحكي عن أشخاص حدثوه عن أمر، أو حاورهم في شيء، أو يصفهم للتمثيل لشيء عجيب أثار انتباهه

دون أن يذكر أسماءهم أو صفاتهم، وإنما يشير إليهم بضمير الغائب أو المجهول أو بتعبير: «فلان، فلانة، الرجل، المرأة. . . ».

لم يكن اهتمام ابن فضلان بالآخر في رحلته بشكل مباشر، وإنما عبر سرد مشاهداته للامألوف والغرائبي في السلوك الحياتي، وفي الممارسات الطقوسية المشكلة لصورة الآخر خصوصا في أربعة مواقع هي بلاد الترك والخزز والصقالبة والروس ثم صورة الآخر من خلال سُلطه العليا السياسية والدينية.

إن الآخر هو المغاير الذي وصفه بالتَوحش لتأكيد رؤيته الثنائية لبلاد السلام وبلاد الكفر، في حين يمكن لهذا الآخر المغاير أن يصبح مماثلا في حال إسلامه وتقيّده بمواصفات وضوابط المسلم؛ وفي اصطحاب ابن فضلان لثلاثة من المسلمين غير العرب دليل على التعايش.

2.3- **بُعد الفضاء**، حيث تمر مسارات الرحلة عبر الأمكنة بأزمنتها وبأحداثها، مما يجعل المكان الأكثر دينامية تجربة متنوعة؛ وقد كان ابن فضلان أشد حرصا على تقييد أسماء الأماكن من بلدان ومدن وقرى وقبائل ورباطات ومنازل ومفازات وأنهار. . . واختيار دليل اهتم له كثيرا وقال فيه: «واستدف أمر القافلة، واكترينا دليلا يقال له قلواس، من أجل الجرجانية ثم توكلنا على الله- عز وجل- وفوضنا أمرنا إليه»، ص. 88.

إن بُعد المكان في الرحلة فضاء متعدد التجليات، الانطلاق فيه من مدينة السلام (بغداد) والعبور عبر عدة نقط عربية وأجنبية قبل الوصول إلى المدن الكبرى التي سيتوقف عندها، فهناك

أمكنة عبور فارغة من أية دلالة، يعتبرها ابن فضلان فقط جسرا يتوقف عنده من أجل الاستراحة والتزوّد، في حين هناك أمكنة ثانية للعبور أيضا وهي دينامية تحولت إلى سجل حي بكل ما نقله، من الأحداث والتحولات لدى الاتراك والخزرَ والروس والصقالبة.

وقد وقف ابن فضلان في التقاطه لهذه الأمكنة على تصوير ما يقع وما يرى من وقائع وأخبار تخص اللامألوف من السلوك والعادات والمعاملات بينما غض النظر عن الوصف الجغرافي لهذه الأمكنة ومواقعها.

مثلما توقف الراوي عند **المحن** التي عاشها هو ومن معه في أمكنة معينة، سواء ببعض المدن أو الأنهار من جراء معاملات أهالي وحكام تلك المناطق، أو الطقس الذي لم يألفه ابن فضلان فنظر إليه بعين الرهبة والتعجب.

وداخل هذا المسار، كان بُعد الزمن حاضرا في ذهن الراوي على مدى أحد عشر شهرا، مسجلا تاريخ خروجه ووصوله ومكتفيا بذكر عدد الأيام التي توقف عندها، حتى ان بنية الزمن كانت حاضرة في بنيات السرد حضورا متنوعا:

-«فأقمنا بالجرجانية أياما، وجمد نهر جيجون من أوله إلى آخره، وقد سمك الجمد سبعة عشر شبرا، وكانت الخيل والبغال والحمير والعجل تجتاز عليه كما تجتاز على الطرق وهو ثابت لا يتخلخل، فأقام على ذلك ثلاثة أشهر»، ص. 83.

-«وتطاول مقامنا بالجرجانية، وذاك أنّا أقمنا بها أياما من رجب وشعبان وشهر رمضان وشوال، وكان طول مقامنا من جهة البرد وشدته»، ص. 84.

- «فلما انتصف شوال من سنة تسع وثلاثمائة أخذ الزمان في التغير وأخذنا نحن فيما نحتاج إليه من آلة السفر [. . .] وتزودنا الخبز والجاورس والنمكسوذ لثلاثة أشهر»، ص. 86.

- «وكان وصولنا إليه [ملكُ الصقالبة] يوم الاحد لاثنتي عشرة ليلة خلت من المحرم سنة عشر وثلاثمائة، فكانت المسافة من الجرجانية إلى بلده سبعين يوما»، ص. 113.

هذه التحديدات المؤطرة للرحلة تعكس الوعي بها صفتها رسالة وتقريرا، وتؤسس للمبدأ الواقعي في النص ولصدقية الأحداث والمشاهدات.

إن رسالة ابن فضلان في المحصلة، بكل أبعادها المتداخلة: الذات والآخر والفضاء، فضلا عن بنيات السرد والحكاية . . . تطرح أسئلة تخص الرحلة السفارية ونصيتها والتأطير الديني الذي احتواها، وشعريتها من حيث عناصرها الأدبية المتحققة بتفاوت مع الاشكال الرحلية وأنواعها وأيضا خطاب المتخيل المتشكل مما أفرزته مشاهدات الراوي من لا مألوف وعجيب لدى الآخر/الغير، وبعض البنيات الصغرى الحافزة، من بينها التنكر خوفا، والحيلة، والحوارات ثم التحذيرات والمشاعر المتنوعة.

هذه المعطيات وغيرها، كانت صيغا لتدعيم الشعرية وسبيلا لانبناء الرؤية وصيرورتها في سبيل تشكيل مرجع للمتخيل الأصلي بامتزاج مبدأين عامين في النص: مبدأ واقعي يحضر عبر الأزمنة المحايثة للأمكنة وبعض الأحداث؛ ومبدأ احتمالي يتمثل في المشاهدات والمرويات التي تحكي عن المحن وتشخيصها.

إحالات

1 ـ «وهو على ايراده الارقام والاعداد في ذكر التواريخ والمسافات والابعاد والايام، لا يبتعد عن أسلوب الأديب ولا يتقرب من اسلوب الجغرافي. فلا نرى له ذكرا للدرجات الطول والعرض ومواقع البلدان، ودرجات الحرارة وموازنة الاقاليم بعضها ببعض كما يصنع الجغرافيون. ويعتمد في حكايته للأحداث التي مرت به والاشخاص الذين لقيهم على المحاورة المباشرة، كقصة كتبت لأيامنا...»
من **مقدمة المحقق** سامي الدهان : **رسالة بن فضلان**، ص. 28 ـ29.

2 ـ Marie Christine, Proffet, real ouellet . **la figure du Voyageur Missionnaire**, p. 95, in Revue des Sciences Humaines (R S.H.), N° 245, Janvier - Mars 1997.

3 ـ ابن وهب الكاتب : **البرهان في وصف البيان**. القاهرة، مكتبة الشباب، مصر 1969، ص. 76ـ78 (تقديم وتحقيق حنفي محمد شرف].

4 ـ **رسالة ابن فضلان**. انظر صفحات 114ـ115ـ117ـ118.

5 ـ ستيفان أولمان : **دور الكلمة في اللغة**. القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة 12، 1977، ص. 134 [ترجمة وتقديم وتعليق كمال بشر].

6 ـ روجر فاولر : **اللسانيات والرواية**. الدار البيضاء، دار الثقافة، ط. 1، 1997 ص. 98 [ترجمة لحسن أحمامة] عن مؤلف : Rogre Fowler : Linguistics and the Novel, Methuen, London, 1983

7 ـ Revue des sciences humaines (R.S.H.), N° 245, janv. mars 1997, p. 130.

8 ـ Normand Doiron : **L'art de Voyager, le déplacement à l'âge classique**, Québec, les piesses de l'Université Lavale, Paris, Klincksieck, 1995.

9 ـ روجر فاولر : اللسانيات والرواية. الدار البيضاء، دار الثقافة، ط. 1، 1997، ص. 95 [ترجمة لحسن أحمامة].



القسم الثالث

خطاب المتخيل



تحتل أسئلة خطاب المتخيّل الرحلي موقعا وسط أسئلة المتخيل السردي العربي وذلك انطلاقا من السمات المشتركة وبعض الخصوصيات المميزة لكل شكل تعبيري داخل دائرة السرد، حيث تبدو التقاطعات الجوهرية اللاحمة للمتخيل كما لو أنها نهر يروي الشرايين الخلفية لهذه النصوص وغيرها.

ثم ان انفتاح السؤال في هذا الصدد والسياق، يدعم الوعي بالرحلة في الأدب العربي ويستوضح فهم آليات تركيبها ودلالاتها انطلاقا من التّساؤل عن كيف يتشكل المتخيل داخل رحم نص محسوب على النصوص «الناقلة» لتجربة واقعية وشخصية؟

فالتجربة الحياتية تجربة «مُخَزّنة في صور في خزانة الخيال»[1] ضمن مجموع خبْرات تتحول إلى معرفة بالذات والآخر والعالم، ويعد الخيالَ جزءا منْ تلك المعرفة التي هي ذات تلوينات معينة غير منسجمة تختلف من رحالة لآخر، ومن مرحلة ثقافية وفكرية لأخرى، بنسقها ومهيمنها تتضمنُ التجارب وعدة رؤى وانطباعات ذاتية تنبني ثم تتعدل قبل أن تستقر في «قناعات» تصير «معرفة» عند راوي الرحلة، خصوصا في اللحظة التي يفكر فيها بتقييد رحلته أو بالأحرى، خط سيره «انطلاقا من» و «وصولا

إلى»، ثم الوقائع والمشاهدات المتضمنة لأحكام ورؤى ومعارف صريحة أو مقنّعة.

وتحول واقعية الرحلة، المفرطة أحيانا النص إلى شهادات توثيقية تميل لأن تصير رسائل في التاريخ والجغرافيا والاجتماع وما يتفرع عنها، وذلك بالتركيز على الأوصاف والأمكنة، وعلى استعادة الأحداث والوقائع؛ ورغم ذلك تحتفظ النصوص هذه، بتضمينات تحتسب على الخيالي، مبثوثة في سرد التجربة والمشاهدة.

وعليه فإن تحول التجربة من وقائع ومشاهدات إلى تذكر ثم إلى فعل الكتابة يتشكل باعتبارها فنا وعملية في صميم بناء المتخيل، لأن هذا الأخير «يساهم في بناء الموضوع وعنصر مؤسس»[2] مثل غيره من العناصر البنائية الأخرى التي تحقق نصية النص الرّحلي (أدبيا وفنيا).

وتظل العوالم التي صوّرتها النصوص الرحلية حالات المُمكن فيها حاضرة، رغم الاستثناء الواقعي، لأن المتخيل متجذر في طبيعة الحكي والتذكر، بشكل مواز للإبداع كمقدرة، يعمل على تطوير الموضوع[3]، ووصله بآفاقٍ أخرى. فعملية التحويل لا تتم إلا عبر قنوات، منها قناة الخيال الذي يجعله ابن عربي أتم علوم المعرفة[4]. وهكذا، يصبح أي نصٍ رحلي خليطا منصهرا للواقعي والإستيهامي والمحتمل، وعناصر شذرية لمَسير ومشاهدات وتأويلات وانطباعات وتأملات وأحلام... والرحلةُ بهذا المعنى، هي نص حامل للسيري والبيوغرافي ونصيصات في

شكل حكايات مُشاهَدة أو مسموعة ومقروءة، بينما رؤية الراوي المحملة بكل تلك العناصر والأشكال هي رؤية احتمالية تلتقط اللامألوف والعجيب، والذي رفضه العديد من النقاد والمحللين فَسمّوه بالخرافي والأسطوري والشعبي[5]، باعتباره مشوشا على "الحقائق" التي ينشدونها. في حين تقول الثقافة الإغريقية إن كل رحالة هو كاذب[6]، وبالمقابل يخلص بعض الباحثين إلى أن النص الرحلي «عليه أن يمارس الكذب حتى يقول الحقيقة»[7]، فيما أن المنظور الأسلم هو كون المتخيل في الرحلة ليس كذبا وإنما هو عنصر فني ورؤية للأشياء تتضمن صيغا للتعبير والتأويل وموقفا من العوالم التي يراها، فتصطدم بتصوراته القبلية وتتداخل، وبالتالي تصبح الرحلة ذريعة للتعبير عن آراء الرحالة وتأملاته الموصولة بأحلامه وخيالاته.

ويتمظهر مفهوم المتخيل في الرحلات من خلال قطبين متسعين يضمّان عدة عناصر صغرى تندرج ضمن محور الواقعي والخيالي، أو كما يقسم الغزالي السفر في قوله: «السفر سفران. سفر بظاهر البدن عن المستقر والوطن إلى الصحارى والفلوات. وسفر يسير القلب عن أسفل السافلين إلى ملكوت السموات. وأشرف السفرين السفر الباطن»[8]. ومن منظور آخر وقريب، فإن المتخيل يحضر في النوعين معا بنسب متفاوتة وبخصوصيات مُختلفة.

- **رحلات خيالية** تنطلق من تصورات فلسفية أو تأملات في الوجود، ذات خلفية دينية أو أدبية تعتمد البناء الغيبي- الماورائي،

وذلك بالرجوع إلى الماضي الغائب، أو اختراق المستقبل على غرار "رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري التي هي رحلة إلى عالم الآخرة. وكأن هذا النوع من الأسفار الذهنية هو بحث عن حلم ويقين ضائعين.

ورغم حضور الخيال المجسد في الغيبي، وفوق الطبيعي واختراق الواقع والمستقبل، فإن متعة المتخيل تظل غير مكتملة، شأن الرحلات المسماة واقعية، إذ يحضر فيها الخيالي بأشكال وفي مواقف تجعل المتخيل والمعرفي يتقاطعان ويُخصبان بعضهما البعض.

- من بين تمظهرات المتخيل في الرحلات "**الواقعية** أن الخلفية الأساسية لبعض الرحلات، جاءت في إطار حكائي يتدخل فيه الغيب أو يدفع إليه تأويل معين مثل الحلم بالإرتحال، أو البحث عن حلم/ وهم[9]، أو التكفير عن ذنب مثلما وقع لابن جبير في رحلته الأولى حيث «ذكر ابن الرقيق أن الذي دفع ابن جبير إلى رحلته الأولى- والتي دوّن أخبارها- أن الأمير أبا سعيد عثمان بن عبد المومن استدعاه ليكتب له رسالة، فقدم عليه فوجده في مجلس شرابه فمد إليه الأمير يده بكأس، فأظهر الانقباض وقال: «ياسيدي ما شربتها قط» فقال: «والله لتشربن منها سبعا»، فلما رأى العزيمة اضطر أن يشرب سبعة كؤوس، فلما فرغ منها ملأ له الأمير الكأس من الدنانير سبع مرات وصبّها في حجره، ثم حمله الى منزله. وأراد محمد أن يكفر عن هذا الإثم الذي أرغم على اقترافه، فرأى أنه لا يكفر عنه سوى الحج،

فاستأذن الأمير، فأذن له، فباع أملاكا وضم ثمنها الى ما ناله من الأمير وحج»[10].

إن النص الرحلي ليس نصا يتيما وإنما متضمن لأصوات وأوعاء ورؤى تنصهر داخل قناة صوت ووعي ورؤية الراوي الذي يفرز متخيّلا موسوما بخصوصيته وسماته، وأيضا تنوعه من حيث مصادره وصيغ حكيه.

وقد ساهمت النصوص السردية القديمة في تغذية المتخيل الرحلي بالأحاديث والأخبار والرحلات الخيالية الغنية[11]، كما أثرت هذه الرحلات، بدورها، في كتابات بعض المؤرخين[12] وغيرهم، فضلا عن التأثيرات الشخصية في بناء المتخيل؛ فالباحثة رنا قباني تردّ المتخيل والمبالغات في تلك الكتب إلى الرغبة في إمتاع القراء[13]، بينما يؤكد محمود إسماعيل[14] ان تشكّل المتخيل كان في الزوايا والخوانق والتكايا والأربطة.

ما يمكن استخلاصه، أن خطاب المتخيل يتمظهر عبر تنوع حضوره وتشكيلاته بالنص الرحلي في مهيمنين أساسيين هما الحلم والعجائبي باعتبارهما تجليا للمتخيل، يهيمنان ويُلحمان ويصهران السرود بباقي المكونات، كما يُكسران علاقة الراوي بواقعية الحكي والأحداث، ويعملان على تنضيد الحكي وتفاعلاته، ويطعّمان الواقعي بالمحتمل لاستيلاد نص رحلي سردي مفتوح.

إحالات

1- سلمان العطار : **الخيال عند ابن عربي** (النظرية والمجالات). القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع 1991، ص145.

2- - Gabriele Schwab : **la Genèse du sujet**, l'imaginaire et le langage Poetique, in Revue Diogène N°115, 1981, ed Gallimard, P59.

3- G. Schwab, Idem, P60

4- سلمان العطار، ص180.

5- انظر : أحمد الحسين : **أدب الكدية في العصر العباسي** سوريا، دار الحوار، ط1، 1986، ص ص179-188.

[وأيضا] شاكر خصباك : **في الجغرافية العربية**، بيروت. دار الحداثة، ط1، 1988.

يقول : «لكن دراسي التراث العربي والإسلامي من البحاثة العرب ظلوا ينظرون الى «الرحلة» على أنها نوع من الأدب الشعبي الأسطوري نظرا لازدحامها بالحكايات ذات الطابع الخرافي» ص10.

6- D.H. Pageaux, Idem P 31.

7- Alain Niderst : **Les récits de voyage**, receuil à l'université de Rouen, France, P52.

وُرد الاستشهاد عند : يوسف ناوري : صورة الآخر في رحلة ابن بطوطة، مرجع سابق. ص65.

8- الإمام الغزالي : إحياء العلوم. جII، باب السفر، ص 244.

وقد وردت تعريفات قريبة من دلالات السفر عند الغزالي في مؤلف : شهاب الدين السهروردي : **عوارف المعارف**، مصر، دار الكتب الحديثة (ج1) 1971 ص ص276-307 [تحقيق عبد الحليم محمود بن الشريف].

كذلك في كتاب **اصطلاحات الصوفية** لكمال الدين القاشاني (ق8هـ)، مصر الهيئة المصرية العامة للكتاب 1981، ص103-104.

9- كراتشكوفسكي : **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**. بيروت، لبنان، دار الغرب الاسلامي، ط2. 1987، ص157 [نقله الى العربية عن الروسية صلاح الدين عثمان هاشم].

10- حسين نصار · **أدب الرحلة**. بيروت - القاهرة، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط1، 1991، ص20.

11- انظر . - كتاب **التيجان في ملوك حيمر**. القاهرة، سلسلة الذخائر 10. عدد أكتوبر 1996، الهيئة العامة لقصور الثقافة.

- **ألف ليلة وليلة** «القاهرة، سلسلة الذخائر 11، عدد نوبر 1996، ط2، (طبعة 1839 بكلتا الهندية).

12- يقول حسين فهيم إن كتابات الرحالة المسلمين «تزخر بالقصص والحكايات الشعبية، كما تنقل لنا الكثير من الأساطير علاوة على الغرائب والطرائف، والثابت أن بعض ما ذكرنا من أساطير أو عجائب ومعتقدات شعبية في كتابات بعض المؤرخين مثل المسعودي والقزويني يرد أصلا إلى كتب الرحالة ورواياتهم».

انظر · حسين محمد فهيم · **أدب الرحلات**، الكويت سلسلة عالم المعرفة، عدد 138 - يونيو 1989 ص76.

13- رنا قباني : أساطير أوربا عن الشرق، سوريا، دار طلاس، ط1 1988، ص14، [ترجمة صباح قباني].

14- محمود اسماعيل · **رحلة ابن بطوطة مصدر هام لدراسة الطرق الصوفية في الشرق الإسلامي**، ص93 [ضمن مؤلف جماعي : أدب الرحلة والتواصل الحضاري، مكناس، جامعة المولى اسماعيل، سلسلة الندوات 5، 1993.



الفصل الأول

الحلم

"الأحلام هي رسائل يبعث
بها المرء الى نفسه"
هاملت

I - مقدمات أولية

1 - **مقدمة أولى:** انتبه العديد من الفقهاء والمعبرين في الثقافة العربية الى الحلم باعتباره فعلا إنسانيا، مقيّدين المتكرر منه بحثا عن وضع أصوله وآلياته لتأطير خطابه وتوجيه تأويلاته؛ وترجع أسباب هذا الإهتمام الذي وردت فيه عشرات الكتب[15]، إلى ارتباط الظاهرة بالإنسان، ثم لاعتبار الحلم/ الرؤيا «من بقايا

النبوة وأجزائها، بل هي أحد قسمي النبوة»[16]، مرتبطة بالأنبياء ومعجزاتهم، كما سترتبط بالصلحاء والأولياء والمجاذيب وكراماتهم، فتأمت الأحلام وسيلة للإدراك والكشف، ومقدرة على التعبير والتأويل وفك الرموز، الأمر الذي لا يتأتى لجميع الناس، فضلا عن كون المشتغلين بعلم التأويل ركزوا على أنه علم له أصل في الشريعة، ويختلف عن الكهانة وعلم الغيب[17] معتمدين في ذلك على حجج أجلاها تجذر الحلم في حيوات الرسل والأنبياء منذ آدم حتى محمد (ص)، وأيضا تغلغله وهو وسيلة وتقنية في قصص الأنبياء، والتراجم والسير والمناقب والحكايات وباقي السرود، وانبناؤه قويا ومتخصبا في المتخيل الجمعي لأنه عنصر «مقدس» له امتداد في الحياة والنصوص، متصل بالغيب وفوق الطبيعي.

وفي ضوء كل هذا، كان الحلم ضرورة في حياة الأنبياء والرسل والإنسان عامة من جهة، ثم الأبطال في الحكايات وفي السير من جهة ثانية. وبالتالي فإن العلم الذي سيتبنى التأويل بدوره مقدس، «ومن العلوم الرفيعة المقام، وهو العلم الأول منذ ابتداء العالم ولم يزل عليه الأنبياء»[18]، حتى أن الذين جادلوا في الحلم وأبطلوه، اعتبرهم الفقهاء، المشتغلون بعلم التعبير، من الملحدين، لأن الله - بتعبير ابن سيرين - هو الخالق لجميع ما نرى في المنام من خير وشر (ص5). فيما يستشهد النابلسي وغيره في مواضع مختلفة بقوله عليه السلام، ومن لم يؤمن بالرؤيا الصالحة لم يؤمن بالله وباليوم الآخر (ص3).

وإذا كان هذا هو موقع الحلم في الثقافة العربية، وهو موقع ثابت حرص المشتغلون بعلمه على ربطه بالديني والمقدس، فإن الحلم في الثقافات الأخرى القديمة شكّل جزءا من اهتمام الفلاسفة-على الخصوص-ذلك أن أرتيمدوروس Artimidorus ألّف كتابا عن الأحلام، اعتبر من أشهر الكتب في القرن الثاني ق. م بعده ألفت عدة كتب من نوع مماثل له وتستند إليه[19]، لكنها غير ذات مرجعية دينية؛ وإقرار أرسطو بأن الأحلام هي مجرد بقايا أو مخلفات من الإنطباعات الحسية[20] هو طموح يبحث عن موقع علمي لتفسير الأحلام بقصد إيجاد تفسيرات لأشياء غامضة وملغزة في حياة الإنسان، لهذا فإن جل التأويل لن تخرج عن دائرة الديني أولا، ثم العرف الإجتماعي والثقافي ثانيا.

ويُلخص الفقيه والرحالة عبد الغني النابلسي كيفية تَشكل الحلم، بتعبير يتقاطع فيه الفني بالديني بالفلسفي وبالطموح العلمي: «وقال المعبّرون من المسلمين: الرؤيا يراها الإنسان بالرّوح ويفهمها بالعقل ومستقر الروح نطفات دم في وسط القلب ومستقر القلب في رسوم الدماغ والروح معلق بالنفس، فإذا نام الإنسان امتد روحه مثل الراح أو الشمس فيرى بنور الله وضيائه تعالى ما يريه ملك الرؤيا وذهابه ورجوعه إلى النفس مثل الشمس إذا غطّاها السحاب وانكشف عنها، فإذا عادت الحواس باستيقاظها إلى أفعالها ذكر الروح ما أراه ملك الرؤيا وخيل لهُ.

وقال بعضهم إن الحس الروحاني أشرف من الحس

الجسماني، لأن الروحاني دال على ما هو كائن، والجسماني دال على ما هو موجود»[21].

2 ـ **مقدمة ثانية :** فضلا عن الموقع الذي صاغته الثقافة العربية للحلم في ارتباطاته، وفي الهدف المتوخى، فإن شروطا وقيودا شكلت الإطار العام الذي يرسم للحلم وتعبيراته الحدود، وهي شروط دققت في كل شيء ـ تقريبا ـ وشرعت للحلم والتّأويل انطلاقًا من اجتهادات علمية أو غيبية.

وقد أجمع الفقهاء المعبرون على أهمية المكان وتأثيره في إنتاج الحلم وتأويله، لأن «تربة كل بلد تخالف غيرها من البلاد لاختلاف الماء والهواء والمكان، فلذلك يختلف تأويل كل طائفة من المعبرين من أهل الكفر والإسلام لاختلاف الطبائع والبلدان»[22].

ويتيح هذا الموقف المنفتح تعدد التأويلات، وضمنيا تعدد الأحلام وسط حرية تؤمن بالاختلاف وتؤسس له، كذلك في اختلاف مجيء الحلم في أوقات معينة دون أخرى، أهمية في اعتبار الحلم انطلاقا من الأصدق وعدم الأصدق. فابن شاهين يعتبر أن أصدق ما تكون الرؤيا في الربيع والصيف (ص4)، دون تحديد زمني معين، فيما يقول ابن سيرين بأن رؤيا الليل أقوى من رؤيا النهار، وأصدق ساعات الرؤيا بالأسحار ؛ أما النابلسي (ص5)،فيقول بأن أصدق الرؤيا بالنهار ما كانت بالقيلولة، دون أن ينفي صدق رؤيا الأسحار.

يؤكد هذا الاختلاف المؤسس على تجارب أهمية البحث عن تأطير حقل شديد الحساسية وصعب التأطير، حتى أن الفقهاء والمعبرين قلّبوا في شروط كيفية النوم وشروط الحلم المكره وطريقة مواجهته[23]، وآداب حكي الحلم والإلتـزام بعـدم الكذب، لأن الغش والكذب في الرؤيا من الإثم، وعلى الرائي الاحتراز من الكذب والنميمة والغيبة في الرؤيا[24].

وتكتمل الشروط الخاصة بالرائي عبر تحذيره أن لا يقص رؤياه إلا على عالم أو ناضج وليس على جاهل أو عدو[25]. أما شروط المؤول فيلخصها النابلسي في أن يكون المؤول عالما ذكيا تقيا نقيا عالما بكتاب الله وحديث النبي (ص) ولغة العرب وأمثالها ومايجري على ألسنة الناس، ولا يعبر الرؤيا في وقت الإضطرار وهي ثلاثة : طلوع الشمس وغروبها وعند الزوال[26].

هذه الشروط وغيرها جعلت ابن سيرين يُعبّر من كل أربعين حلما واحداً فقط، وهو يشرح الطريقة التي يسلكها في التأويل : «وتفهم كلام صاحب الرؤيا وتبيّنه، ثم اعرضه على الأصول فإن رأيته كلاما صحيحا يدل على معان مستقيمة يشبه بعضه بعضا عبّرت الرؤيا بعد مسألتك الله تعالى أن يوفقك للصواب وإن وجدت الرؤيا تحتمل معنيين متضادين نظرت أيهما أولى بألفاظها وأقرب من أصولها فحملتها عليه ...»[27].

إن موقع الحلم وتعبيره في تراث ثقافي عربي واسع هو الذي دعا الى البحث عن آليات وأسس عبرها تمّ تخليق قواعد مفتوحة

للقضايا المتكررة من الأحلام، مما ساهم في ضرورة إفراز أنواع وأقسام للأحلام داخل إطارات كبرى.

3- مقدمة ثالثة: تنوعت تقسيمات الحلم إلى إجراء من خلاله تم الفصل بين الحلم والرؤيا، فاعتبرت الرؤيا من الله والحلم من الشيطان[28]، وهو منظور دعته التقسيمات المتعمدة في الفكر العربي على الثنائيات، لأن الرؤيا والحلم في محصلة الفهم العام، تخلص إلى شيء واحد، خصوصا، إذا استبعدنا ثنائية الصحيح والفاسد.

يُقدم ابن سيرين تقسيما يخص نسبة الحلم للنفس أو للآخر[29]؛ بمعنى أن الأحلام لا يمكن أن تخرج في مضمونها عن كونها ذاتية متعلقة بالرائي نفسه وتفسر له أو أن يراها الرائي ولكن تفسيرها يكون لآخر:

«واعلم أن الإنسان قد يرى الشيء لنفسه وقد يراه بنفسه وهو لغيره من أهله وأقاربه أو شقيقه أو والده أو شبيهه وسميه أو صاحب صنعته أو بلدته أو زوجته أو مملوكه»[30]، وفي الحالتين يجيء هذا الحلم مفسرا وظاهر التأويل، أو مكنيا مضمرا يحتاج إلى بديهة وحسن تقليب، وهو ما أعطى للمفسرين سلطة الحكم القبلي قبل التأويل، وذلك انطلاقا من مقياس الباطل والصحيح، فالرؤيا «الصحيحة في الأصل منبئة عن حقائق الأعمال، منبهة على عواقب الأمور إذ منها الآمرات والزاجرات، ومنها المبشرات والمنذرات»[31]، وتتوزع على ضربين: حق وباطل، وعلى ثلاثة

أنواع[32]: الصالحة من الله، وحديث النفس، ثم التحزينية من الشيطان. ويقف النابلسي مُدققا في الرؤيا الباطلة والصالحة لأنه تحديد يشكل عتبة علم التعبير، فيرى «أن الرؤيا الباطلة سبعة أقسام: الأول حديث النفس والهم والتمني والأضغاث، والثاني الحلم الذي يوجب الغسل لا تفسيره والثالث تحذير من الشيطان وتخويف، وتهويل لا نصره، والرابع ما يَرَى به سحرة الجن والإنس فيتكلفون منها مثل ما يتكلفه الشيطان، والخامس الباطلة التي يريها الشيطان ولا تعد من الرؤيا، والسادس رؤيا تريها الطبائع إذا اختلفت وتكدرت والسابع الرجع وهو أن يرى الرؤيا صاحبها في زمن هو فيه وقد مضت منه عشرون سنة»[33].

يحدد النابلسي مقابل هذا، الرؤيا البشرى الحق، فيجدها في خمسة أقسام: الصادقة الطاهرة وهي جزء من النبوة، الصالحة وهي بشرى من الله وما يريكه ملك الرؤيا واسمه صديقون ثم الرؤيا المرموزة وهي من الأوراح، وأخيرا الرؤيا التي تصح بالشاهد[34].

إن هذه الأشكال والأنواع من الأحلام بشروطها وتشريعاتها، كما رصدها المعبرون في الثقافة العربية تظل مهادًا أساسيا لفهم طبيعة الحلم في ارتباطاته بوعي ونسق ثقافيين، ذلك أن الفقهاء والمهتمين بالحلم عالجوا الأحلام «الحقيقية» أو التي يكون رائيها حقيقيا يرويها بنفسه، ومقابلتها بما جاء في القرآن الكريم أو الحديث من مشابهات، أي مقابلة الحقيقي بالنصي، دون اللجوء

الى ذخائر الأحلام المبثوثة في النصوص التخييلية، سواء بتحليلها أو بمقابلتها.

II- انتماءات الحلم

إن ثقافة الأحلام وما أفرزته من مؤلفات تضمنت نقاشات واجتهادات، شكلت دائرة مفتوحة وسط دوائر ثقافية أخرى تتفاعل في إطار نسق ثقافي متنوع ومحكوم بثوابت كبرى موجهة، اتجهت نحو ما هو واقعي ومحتمل، وتركت المتخيل ينمو في حرية طبيعية، ضمنها الأحلام النصية في التراث السردي. فقد كانت «شعوب الحضارات القديمة، البابليون والمصريون والهنود واليهود، ترى في الحلم حقيقة تنبؤية، وتعتبر الحلم أقوى من الواقع، بل هو أقوى حجة من أقوال الشهود»[35] وهكذا، إذا كانت الأحلام في العموم «إنتاجا نفسيا»[36]، فهي أيضا انعكاسات للهامشي والمقصي ذي المعنى في الحياة اليومية، خصوصا، في النص الرحلي حيث «الأحلام تجري في عالم خاص مغلق على نفسه»[37]، داخل مسيرة رحلية مفتوحة على متناقضات لا محدودة. من ثمة، ينطبع النص الحلمي بالرمزي والغيبي والخارق ككل نص لا يقدم جميع أسراره[38]، لأنه بنية ذات تلوين مغاير تحيا وتتواصل مع بنيات نصية أخرى، وخصوصا داخل الرحلة التي هي بؤرة دينامية لصهر الواقعي الخام بالحلمي وبالاحتمالي، مما يؤسس لبنية غير مغلقة، تصبح معها الرحلة تجسيدا لحلم أكبر، يستولد أحلاما صغرى متفرقة تضيء مواقع أزمة الذات، وملامح الانفراج عند الآخر.

ولا يمكن لمقاربة الحلم في الرحلة أن يستقيم دون الفهم الدقيق بأنه نص لغوي متحول من اللاشعور إلى الشعور، مليء بالألغاز، ينتج معه نصوصا أخرى استفهامية وتفسيرية، مما يستوجب معه احترام البعد النصي للحلم، بعيدا عن نتائج التحليل النفسي والقراءات الموازية، المنبثقة عنه؛ فلا فرق بين الرؤيا والحلم في نص الحلم الرحلي، كما لا اعتبار لمسألة الصدق أو عدمه، انطلاقا من أن النص الرحلي هو مجموع إدراكات، منها إدراكات اليقظة المسماة حسا (رؤية)، وإدراكات النوم وتُسمى حسا مشتركا (رؤيا)(39)، وكل الإدراكات في علاقتها الزمنية، الماضي والحاضر والمستقبل، تتفاعل فتأتي أهميتها الفنية من كون هذه الإدراكات التي هي نسغ الحلم في النص، تعيد صوغ الواقع من خلال رؤيته مرة أخرى بطريقة تعمد إلى تعديله أو تكسيره وخلخلته ودمج تلوينات أخرى مغايرة للنسيج النصي العام، من خلال تجذير البعد الإحتمالي لإضعاف الخلفيات الواقعية للنص، حتى أنه يصبح أحيانا ذاكرة للنص ومرجعيته رغم أنه يبدو ضائعا في ثنايا الرحلة، يلتقطه اللاشعور ليرتق شرايينه وشرايين الشعور-والواقعي، فينتمي النص إلى الحلم شأن نص "التحفة" لابن بطوطة ورحلات أخرى.

ويكون انتماء الحلم الى الذات الحالمة بشكل خاص والنسق الثقافي والديني بشكل عام، فيجيء «نص الحلم من نفس كلمات باقي النص»(40) ليشير الى خصوصية هامة وهي التداخل البنائي

لكافة البنيات والنصيصات، رغم احتفاظ كل بنية ببعدها الدلالي والتلويني؛ وفي المحصلة فإن الرحلة برمتها هي تحقيق لحلم وبحث عن حلم، يمكن أن يتمظهر في رغبة أو رسالة مرتبطة بالدنيوي أو بالأخروي.

الحلم في الرحلة بنية تحفيزية مؤثرة، رغم أن رحلات أخرى لا يحصر فيها الحلم بالشكل الطبيعي (أبو دلف، ابن فضلان، ابن جبير)؛ والحلم في الرحلة هو سفر، يخضع بدوره للتذكر ثم للكتابة ومعاودتها وفق مقتضيات التحويل من الشفوي المتذكر إلى المكتوب المكثف ـ مثل تحويل البخار المجرد إلى ماء ملموس ـ من ثمة، تبقى أبخرة الشفوي والذاكرة ورسوم الطروس حاضرة لتخصيب التأويل، وتعميق المسار العام للنص الرحلي؛ وبالتالي فإن الحلم لا يمتلك صيغة واحدة في الرحلة الواحدة، فبالأحرى التعدد النصي ـ الأنواعي للرحلات، الأمر الذي يقود إلى الخلاصة السابقة بانفتاح الحلم باعتباره نصا على التعدد.

III- مستويات الحلم في الرحلة

تتعدد صيغ حضور الحلم في النص الرحلي، سواء على مستوى الصياغة أو الدلالة، حيث ترد صيغتان أوليتان:

- حلم مرتبط بأحداث الرحلة: إذ هناك أحلام الراوي-الرحالة الرائي التي تخصه وتخص سير رحلته.
- حلم غير مرتبط بسياق الرحلة وتفاصيلها يرأه الراوي أيضا.

فكل حلم هو «بناء لرغبة واستكمال لها»[41]، من أجل

تحقيق رغبات دفينة في المستقبل، يختلط فيها الوهم بالواقع، وتمّحي الحدود بين الحلم والحقيقة، شأن ابن أبي محلي في رحلاته الفعلية والذهنية، من جراء الضغط والقضايا التي كان يُعمل فكره فيها، حيث كان يقف في دائرة العجيب واللامألوف والخارق، فيمتزج لديه الحلمي بالواقعي:

«فقال لي: قم فاركع أربع ركعات أو اثنين شكرا للّه تعالى. وصل على النبي (ص) كذا وكذا، ثم نم في موضعك إلى صلاة العصر، فما وسعني إلا طاعته، غير أني لا أعلم تأويل قوله شكرا لله، إذ لم يبيّن لي ما أشكره عليه خصوصا وإن كانت نعمه تعالى على عبيده لا تحصى. فنمت كما أمرني قهرا [...] قلت أفي يقظة أنا أم في منام»(42).

كما تتجذر الرغبة في الارتباط بمعطيات أخرى (دينية وسياسية)، فيتحول الواقع حلما وبحثا عن الجنة الموعودة، بإلغاء الفواصل بين الواقعي والحلمي، كما في رحلة عبد الله بن قلابة ـ برواية الغرناطي في تحفة الألباب ـ الذي سيخبر معاوية برؤيته خلال رحلته لسور إرم ذات العماد وكل العجائب الخارقة بداخلها، فيسأله: «أريت هذه المدينة في الحلم؟»(43). إن الرحالة الراوي ـ الرائي هو الذي يجمع الواقعي بالحلمي، فيبدو استيهاما وتخييلا، خصوصا حينما يولد الحلمي من الحقائق، بحيث الحلم صيغة عجيبة مشبعة بالأمل والمبشرات، في حين لا يحتفظ الواقع إلا بضغوطاته وعنفه وقهره؛ الأمر الذي يطرح هذا

الجدل المستمر بين الواقع والحلم، والتبادل بينهما من أجل خلق توازن متعادل للنفس.

وقد حفلت الرحلات بنصوص حلمية، شديدة الاختلاف والتنوع، خصوصاً في ارتباطها بالرحلة والرحالة الذي هو الراوي والرائي في آن. لذلك رصدنا ثلاثة مستويات لانتساب الحلم في النص الرحلي، وهي مستويات أولية يمكنها توليد عناصر أخرى في نفس الإطار:

1 ـ المستوى الأول، حيث الراوي هو الرائي الذي يرى لنفسه ماله علاقة برحلته ومسار حياته فيها، وهو أمر طبيعي إذا اعتبرنا أن الأحلام هي انعكاس للرغائب وتحققات حلمية لأشياء لم تتحقق في الواقع، وتعد رحلة (ناصر الدين على القوم الكافرين) لأفوقاي نموذجا لإيراد أحلام الراوي-الرحالة، وهي أربعة رؤيات جاءت كالتالي:

أ ـ يرى في النوم أنه يتلو سورة الإخلاص تقوية للنفس (ص45).

ب ـ يوم سفره يرى في نومه جماعة من الشياطين تدور من كل جانب فيجعل يقرأ «قل هو الله أحد»، وهي تهرب وترجع (ص84).

ج ـ رأى في النوم شيئا ضاع منه، قام فوجده. (ص134).

د ـ رأى في نومه فقيها تحدث معه في شأن كتابه (الرحلة) ص136ـ137.

تُشكل هذه الأحلام صورة لذات الراوي- الرائي في علاقته بأحلامه واستيهاماته ؛ وفضلا عن ارتباط الحلم بالذات والغيب والصراع ، يوجد هناك وجهان في هذه العلاقة : وجه الجدلية بين الحلم والواقع ورفد بعضهما البعض (ج-د)، ففي النص (ج) يتحول الحلم إلى مكاشفة وبوابة لإختراق غيوب الصحو بمعرفة الغائب والمغيّب، وهي أحلام تبوح بكون الرائي شخصا قريبا من الكرامة، في حين يجيء الحلم (د) ليُعطي الصيغة التقديسية على تقييده لرحلته عبر حديث في الحلم مع فقيه له مكانته.

وهذا الاستحضار في الرحلة لأحلام منتسجة مع الواقع، هو من أجل تخليق حقائق تُقدم لقارئ الرحلة بقصد استكمال التصديق التام عليها، كما ان أفوقاي في الحلمين، يقدم التفسير الضمني الذي يؤول للإعلاء من شأنه في (ج) ومن شأن كتابه (رحلته) في (د). أما الحلمان الأولان (أ-ب)، فهما يقدمان وجه الصراع الداخلي في نفسية الرائي- الراوي بين قوى الخير وقوى الشر، وانتصار الخير لحضور الديني والتمسك به ؛ وقد سعى أفوقاي إلى تقديم تفسير لحُلميه، بقي ملتبسا لأن هواجس الرائي وعنف صراعه الداخلي يغطي على كل تفسير، لكن المفسرين العرب هيأوا لمثل هذه الأحلام تأويلاتها ووجوهها المحتملة.

ففي الحَلم الأول(أ) يفسر الشيخ النابلسي مثل هذه الرؤية بقوله : «ومن قرأ في المنام "سورة الإخلاص" أو شيئا منها أو قرئت عليه، فإنه يوحد الله تعالى ولا يرزق ولدا أبدا ولا يموت

حتى يدفن جميع أهله، وقيل إن كان خائفا أمن أو مظلوما نصره الله تعالى، وربما قد فني عمره وانقطع أجله، وقيل ينال التوبة النصوح والإيمان الصادق»(44).

يفتح النابلسي لرائي سورة الإخلاص أربعة احتمالات تأويلية متقاربة، وفي كل احتمال تعدد غير منغلق، فضلا عن كون ثلاثة احتمالات مسندة لقائل مبني للمجهول، وعلى ما يبدو أن معطيات النابلسي (ق18م)، هي تلخيص لتأويلات ابن سيرين (ق8م) وابن شاهين الظاهري (ق15م)، هذا الأخير الذي قدم تفسيرا بمرجعياته المثبتة :

«سورة الإخلاص من قرأها فإنه يَسلك طريق التوحيد وتجنب البدعة والضلالة بعد هذا المنام، ولم يُرزق ولدًا، وقال الكرماني: يكون صاحب ديانة خالص الإعتقاد وقيل : توبة نصوح وإيمان صادق وربما لا يعيش لصاحب الرؤيا ولد، وقال جعفر الصادق يعلو قدره ويحصل مرامه في الدنيا والآخرة»(45).

وإذا كان حلم أفوقاي يبوح بتقوية النفس وحثها على الصبر ظاهريا فإن المعطيات التفسيرية الأخرى التي تشير إلى التوحيد والتوبة النصوح والإيمان الصادق وعلو القدر، كلها «حقائق» كان الرائي يبحث عنها، مما رسّبها في لا وعيه ووعيه، فرأى في حلمه سورة الإخلاص دون سور أخرى.

وتتكرر الأحلام المتعلقة بالراوي الذي يرى نفسه يتلو آية قرآنية، الأمر الذي يدفع بالمعبرين إلى ملء هذا الجانب

واستعراض التأويلات المتعلقة بهذه الأحلام. أما الحلم الثاني (ب) حول الشياطين التي سيتغلب عليها أفوقاي بالدين، فذلك تشخيص مطابق لصراعه على أرض الواقع مع الرهبان والأعداء، وهو نفس التفسير الذي قدمته أدبيات التعبير والتأويل منها «من رأى إبليس مسه وهو مشتغل بذكر الله تعالى فإنه يؤول بأن له أعداء كثيرة يريدون هلاكه فلا ينالون منه مرادا»، «ومن رأى أنه يعادي ابليس أو يحاربه فإنه يدل على صحة دينه»[46]. وبالتالي فإن الشيطان في كل التأويل عدو، كذاب، ضال، جاسوس، وهي الصفات التي يمكن أن يتمثل فيها أعداء أفوقاي على المستوى الديني والسياسي، حيث إن أحلام الرائي هي إفراز لا شعوري لما هو شعوري ينتمي إلى الوعي والواقع، بقصد دمج كل العناصر لإستخلاص «الحقائق واليقينيات» في ارتباطها بذات الرحالة ومسار حياته المنبني على الصراع وحضور الديني والغيبي انطلاقا من الذات.

إن الحلم عند أفوقاي هو حلم مُذوّت وعلامة نصية تتصل ببنية النص من خلال المحن التي عاشها والمآزق التي وجد نفسه فيها في بلاد الكفر وهو يجادل ويساجل. وفي المقابل، يسجل ابن بطوطة العديد من الأحلام التي يراها ويوردها في سياق رحلته ضمن أحلامه الكثيرة والمتنوعة، ففي رؤيته الأولى المرتبطة بذاته يقول:

«رأيتني ليلتي تلك وأنا نائم بسطح الزاوية، كأني على جناح

طائر عظيم يطير بي في سمت القبلة يتيامن ثم يشرق، وينزل في أرض مظلمة خضراء ويتركني بها فعجبت من هذه الرؤيا»[47].

حلم تلخيصي واستباقي لكل مراحل الرحلة يرسم أمشاجها، فهو يستحضر كل عناصره الضرورية، من زمن الليل، إضافة إلى فضاء النوم بسطح الزاوية بصفته مكانا مقدسا، ثم حضور الحلم وعناصره المبشرة مثل عظمة الطائر والقبلة والتيامن، والأرض المظلمة الخضراء. ولن يتأخر ابن بطوطة في إيراد تفسير الشيخ لهذا الحلم بقوله له: «ستحج وتزور (ص) وتجول في بلاد اليمن والعراق وبلاد الترك وتبقى بها طويلا وستلقى بها دلشاد الهندي، يخلصك من شدة تقع فيها»[48].

يُقَدِّمُ الحلم في البداية مُلغزاً لأنه يختزل رحلته برمتّها وبعض اتجاهاتها، لهذا جاء الحلم إسراءً محمولا على العجائبي، يحدد الجهة والألوان، وهذان العنصران هما مفتاح التفسير، وكأنه سيعلم بالتفاصيل المستقبلية الكبرى لرحلته المجهولة، مع العلم أن حلمه هذا، مثل أحلامه الأخرى وتأويلاتها، دوّنه بعد انتهاء رحلته بحوالي ثلاثة عقود، أي بعد اكتمال حلقات الرحلة.

وتقترب الأحلام الأخرى المدونة - شأن غيرها - في الكثير من الأحيان من الاستيهام، إذ يصبح هذا الأخير ذاكرة النص الموجهة بانتمائه للمتخيل[49]، والتصاقه بالنص المحكي، فهو يغذي النص باعتباره خطابا وكشفا له، يخضع لمنطق النص ودلالاته، ويتضمن مرايا راهنية شفافة ذات انعكاسات في غيوب الماضي

والمستقبل تساهم في التخفيف من القلق النفسي والصراع الداخلي، وإذا كان «مجيء الاستيهام للتعديل من الواقع الذي لا يُقنع»[50]، فلأنه حلم أنتجته ضغوط الواقع والمجهول، خصوصا والرحالة يخوض سفرا لا يعرف مساراته، ولكنه حينما يدون حلمه في سياق الرحلة، فإنه يخدم النص الرحلي والرحالة لتحقيق ذاته والإعلاء من شأنها؛ وفي حلم آخر يرويه قائلا: «في أيام إقامتي بهذه البلدة رأيت ليلة فيما يرى النائم كأن إنسانا يقول لي: يامحمد بن بطوطة لماذا لا تقرأ سورة يس في كل يوم» (ص707) وعن هذه السورة يقول ابن سيرين: «ومن قرأ سورة يس رزق محبة أهل رسول الله»[51]، أما ابن شاهين الظاهري فيؤكد على أن «من قرأها تكون عاقبته خيرا، وقال الكرماني يطول عمره ويرزقه الله تعالى الغفران، وقيل يرزقه الله سعة وافرة يُحسد عليها، وقيل تكون محبة النبي (ص) عنده مؤكدة»[52]؛ في حين يقول النابلسي «ومن قرأ في المنام (سورة يس) أو شيئا منها أو قُرئت عليه، حشره الله تعالى في زمرة محمد (ص) وآله، وقيل ينال نعمة من نعم الدنيا يحسن بها عند الخلائق وقيل إنه من المتظهرين ودينه بلا رياء وقيل يعطي من الأجر بعدد من قرأ القرآن اثنتي عشرة مرة لأن "يس" قلب القرآن»[53].

وتجد كل هذه التأويل نفسها في حلم ابن بطوطة الذي يستعمل أسلوب الحكائين: «رأيت فيما يرى النائم»، ثم مستعملا أداة تشبيهية "كأن إنسانا" ولم يقل مباشرة إنسانا، أي أن الآمر بأمر

كل نصه الرحلي ثمانية أحلام كلها للآخرين يرويها وينقلها باعتباره راوية دون أن يدخل وعيه المثقف ويفسر دلالات هذه الأحلام، ولكنه في سرده للحلم لا ينسى التفاصيل المؤطرة له والأهداف التي يتضمنها، مثل التركيز على فاعلية السلطة المعنوية لبعض الأموات، حيث يبقى الحلم وسيطا بذاته وصيغة للتواصل والتبليغ، والحالم، المرسل إليه ينفذ ويحقق رغبة المحلوم به الآمر والطالب.

ولاشك أن الشيخ النابلسي كان يعي الهدف من تضمين أحلام الآخرين وحضور الموتى وكراماتهم للنهي والأمر وتحقيق رغبات معينة داخل نص رحلته.

وتتمظهر أساليب ورود "حلم الآخر" المتخلل في السياق الرحلي على لسان الراوي الرحالة بعدة مظاهر خصوصية، أهمها الصيغة الافتتاحية للخبر ومنها: ذكر لي، أخبرني، مما ذكر، أخبرنا، سمعت... وكلها أساليب تتأرجح بين البناء للمجهول، واليقين، والإحالة على أسماء محددة حاضرة مع الرحالة أو مستعادة من الماضي القريب والبعيد، تكون معروفة أو مجهولة.

IV- أشكال وعلاقات الحلم

تتفرع أشكال الحلم في النص الرحلي وترتبط علائقه بمكوناته النصية من زمن ومكان وشخوص مستعادة وحاضرة، واقعية وعجائبية، فضلا عن عنصر الغرابة والعجيب والكرامة،

حيث «الحالم يجد نفسه في ظروف كثيرا ما تتغير تغيرا مفاجئا، ويحدث في بعض الأحيان أن يتغير المشهد بصورة تدريجية، كذلك تطفو في الأحلام مشاهد وأقوام من الماضي البعيد أو القريب، فمن الواضح أن قوانين المكان والزمان تصبح معلقة عاطلة عن العمل»[55] وهو أمر نسبي، للتنوع الذي يطبع الأحلام، باعتبارها نصوصا ملتحمة وغير مفصولة عن النص الرحلي، ولكنها تشكل عالمها المصغر الذي يؤسس لبلاغته وبعض خصوصياته مثل التركيز على إيراد الأحلام المتعلقة بالذات من أجل تأكيد علاقة الفعل بالفاعل، والتفاعل بينهما؛ ولتكرار فعل "رأى" قوة تأكيدية وبديهية في نص الحلم.

كما يحضر الحوار داخل بنية الحلم لأنه صلب الخطاب، فعبره يتم التأسيس لأمر ونهي أو بلاغ بين شخصيات مُقدسة أو أولياء أو أقرباء وغيرهم، وبين الرائي أو من يُرى له الحلم، فضلا عن تجذّر الغيبي في الحلم الرحلي عَبْر الاستحضارات والحوارات، وأيضا العلاقة الاستكشافية بين الحلم والواقع الحاضر والمستقبل، في أشكال متعددة: منها الهاتف المتكرر في أحلام رحلته لإخبار الرائي بقضاء حاجة أو أجل أو تنبيه وتحذير أو تبشير... فالهاتف باعتباره صوتا غيبيا، فوق طبيعيا يعوض الحوار الذي يعرف فيه المحاور.

إن بنية الحلم مثل أي بنية نصية تحفل بمكونات تصوغ بناءها، لكن الحلم يحقق اختلافه، فعناصره البنائية متحولة لا

تخضع للمقاييس المألوفة، ويمكن تمحيص أربعة منها لمقاربة كيفية ودرجة حضورها والتغيرات التي تطرأ عليها:

1 - **أبعاد الزمن في الحلم**: يلخص ابن سيرين تعدد وامتداد حضور الزمن في الحلم قائلا: «تأتي الرؤيا على ما مضى وخلا وانقضى. وقد تأتي عما الإنسان فيه، وقد تأتي عن المستقبل»[56]، وهو امتداد في بنية الأحلام كما هي الرحلة التي يخوضها الرحالة، تتوجه من الماضي إلى المستقبل، دون أن تبقى صيغة الزمن ثابتة على حالها لأنها متحولة ويخضع الزمن في الحلم الرحلي بدوره إلى هذه التحولات وأحيانا لإمتساخات، فهو يأتي من الماضي والغيب اللامحدود إلى المستقبل القريب، وكأن مسألة الزمن هي ذريعة لاختراق الغيوب في وقائع ستقع، فيتنوع الزمن إلى زمن عادي وخارق متحول، وكلاهما يندرج في إطار الزمن الحلمي شأن الزمن في الحلم الذي أورده الغرناطي لعبد الله بن قلابة، والذي قال برؤيته للجنة ودخولها[57]؛ والنص الرحلي هو نص زمني بامتياز، كذلك الأحلام الواردة فيه تتجه نحو المستقبل، لأن الزمن في علاقته بالإنسان العادي هو الشيء المجهول والمرعب، وبالنسبة للمتصوف والفقيه هو الحقل الذي يبحث عن الإقتراب من أسراره، وكما جاءت العديد من الأحلام في نفس المسار فإن كرامات الأولياء حاولت تأسيس قواعدها على اختراق المستقبل أو تكسير زمنية الحاضر.

ولعبة الزمن في نصوص الحلم هي بناء رياضي يخضع

لتحويلات تخرق المنطق وتُؤسس لعمليات زمنية حلمية تمتثل لنظام الخرق والتركيز على الغيب والكشف، لأن وظيفة الحلم في البيوغرافيا الروحية تقود إلى دراسة العلاقات بين الحلم والزمن[58]. يورد ابن بطوطة نصاً حلميا مسموعا يقول فيه :

«يذكر أن سراج الدين هذا أقام في خطة القضاء بالمدينة والخطابة بها نحو أربعين سنة، ثم أنه أراد الخروج بعد ذلك إلى مصر، فرأى رسول الله (ص) في النوم ثلاث مرات، وفي كل مرة ينهاه عن الخروج منها، وأخبره باقتراب أجله فلم ينته عن ذلك، وخرج، فمات بموضع يقال له سويس»[59].

المؤشرات الزمنية في هذا النص الحلمي هي في قسمين : زمن عادي تمثله «نحو أربعين سنة في خطة القضاء»، وزمن حلمي متكرر يتضمن إنذارا ونهيا ثم إخبارا بحدث سيقع في المستقبل القريب، وهو دنوّ أجل الرائي، خصوصا وأن المخاطب، في الحلم المتكرر ثلاث مرات، هو الرسول (ص)، وفي ذلك دلالة مزدوجة على أن الناهي هو نبي يُسَوّغ تصديق الرؤيا، ثم الحلم ثلاث مرات، علامة على النهي المتكرر، لكن الرائي حينما غض الطرف عن تلك المعطيات مات.

يأتي الحلم بعد رغبة أو ضغط، باعتبار «دوره في الانعتاق»[60] والتحرر، ورغبة سراج الدين متضمنة لضغط نفسي عليه وعلى أهل المدينة بعدما قضى معهم عمرا كاملا في موقع حساس، أبان فيه عن عدله ونُضجه، فكان الحلم سبيلا للحسم

في الرغبة والضغط، وسيلته هي النهي في انتظار حدث انتهاء الأجل القريب، أي الصراع بين زمنين، زمن الماضي والحاضر والتضحية بهما، وزمن المستقبل المجهول الذي أراد له الرائي أن يكون في مصر، وجاء الحلم لتكسير هذه المعادلة -عبر تحذير متكرر- بامتداد الماضي ونبذ المستقبل الدنيوي، لأن المستقبل الأخروي قريب.

بنية الزمن في النص الحلمي داخل الرحلة، هي بنية منشطرة غير أحادية، متوزعة في أبعاد متعددة لتحقيق انتماء الغيب لزمنيْ الماضي والمستقبل.

2 ـ **جذر المكان في الحلم:** المكان في الحلم جذر مشتعل يُضيء التلغيز الغافي ويلغم علاقات الرائي بالحلم وبالرحلة في اشتباك التفسير مقابل التأويل، وبتقابل معطيات الحلم، التي صيغت بتوجيه معطيات مترسبة في الذاكرة، من جراء تفكير وتأمل وضغوطات واقعية، بحقائق الواقع وتمحيصاته، هذا الواقع الذي عالجته وعدلته وساهمت في رسم ملامحه الأحلام والاستيهامات.

وقد شكل المكان في الرحلة عنصرا قويا لأنه الصفحة التي يتم عليها تسويد الأحداث ونموها، وبالتالي فهو في نص الحلم المتخلل في هذا السياق يحضر استراتيجيا مولدا، لأن بعض الأحلام الواردة في رحلات معينة تستدعيها أمكنة النوم، والتي حضرت بكثرة مع ابن بطوطة الحريص على ذكر اسم المكان في البداية (سطح الزاوية (ص48)، المدينة المنورة (ص141)، مكة

المكرمـة، المـدرسـة المظفـرية (ص163)، سـجن القلعـة (ص55)). أمكنة تؤرخ للحلم ويؤرخ لها، كونها أمكنة مقدسة أو استثنائية تُجوِّز صدقية الحلم وامتداده في الصحو بعد النوم، وتحقق وعوده وإلزاماته.

وترد الأمكنة في الحلم ورودا واضحا ومتعينا حينما يكون القصد منه التبشير، وهو أمر بلغ حدا من التعجيب والأسطرة في الأحلام المتخللة، في كتب الأخبار بشكل خاص، ثم باقي السرود العربية الأساسية. كما اهتمت كتب تفسير الأحلام أيضا بتخصيص فصول وأبواب لتفسير الرؤيا الخاص بالأمكنة[61].

في النص الرحلي يرد المكان في بعض الأحلام صورة لليوتوبيا المفقودة والمحلوم بها في الصحو. عند الغرناطي في حديثه عن الجنة التي رآها عبد الله بن قلابة، ومع النابلسي في الحلم المعين للموضع الذي رأى منه إبراهيم الخليل الكوكب، وابن بطوطة في عدة أحلام تربط المكان بالكرامة وبالعجائبي (ص42، 48، 134). ويقترن المكان المقدس بالغيبي وبفوق الطبيعي، فيصبح مزارا، كما عند عند النابلسي أثناء رحلته ومروره على قرية النبك: «وفي القرية المذكورة أيضا مسجد صغير لطيف، يقال له مقام فاطمة الزهراء، رضي الله تعالى عنها، لكونها رأت فيه مناما فأتينا إليه وزرناه وتبركنا به ودعونا الله تعالى هناك»[62]، ولأن المرأة الرائية غير عادية، فإن الحلم الذي تم به التأريخ للمكان بدوره خارق، بدليل أن زيارة الرحالة ليست

للمسجد في حد ذاته، وإنما لأن فاطمة الزهراء رأت فيه حُلمًا مصدقا.

ويُشِر النابلسي المكان عبر إدراجه لحلم «بعض الشيوخ جاء من مكة فصلى في الموضع الذي فوق الشق. الموضع الذي يقال أنه رأى ابراهيم الكوكب فيه، وذكر أنه رأى في نومه إن أحببت أن ترى الموضع الذي رأى فيه ابراهيم الكوكب فاقصد دمشق، واقصد موضعا يُقال له برزة، وعند مسجد ابراهيم فوق الجبل، فصل فيه ركعتين، ثم أدع بما شئت تُجَبْ، فقصدت الموضع»(63). الحلم الذي يورده النابلسي نقلا عن كتاب "الإشارات إلى أماكن الزيارات"، هو صيغة أخرى لتضمين الحلم، استنادا إلى قراءات الرحالة لتثبيت حقائق وتقويض افتراضات حول مكان معين، لأن الحلم هنا يستند إلى "الهاتف" الذي هو صوت الغيب وقد حدد خطابه بأمر اختياري للرائي حول مكان "مقدس"، ولكنه مجهول عند الناس.

وترتبط القدسية بالمكان في كل الحلم، حيث مكة هي الفضاء العام ثم "الموضع" الذي صلى فيه والإعتقاد، حوله سائد ان ابراهيم الخليل قد رأى منه الكوكب لكن الحلم في ذلك الفضاء وحول ذلك الموضع سيُصحح من هذا الإعتقاد ويدل -عبر الهاتف الغيبي- على المكان الصحيح الموجود بدمشق، وتحديدا بموضع يسمى برزة، عند مسجد ابراهيم.

إن المكان في الحلم متصل بتيمة السفر وانبنائها على الأمكنة

والإنتقال منها بحثا عن شيء ما، لأهداف محددة، ولاشك أن أحلام الرحالة، أو ما يستدعي من أحلام يجيء المكان فيها متفاعلا مع عناصر الرحلة وأمكنتها. فالراوي -الرحالة يورد أحلامه أو أحلام الآخرين، في سياق الحديث عن وقائع في مكان معين، شأن النابلسي، وهو يزور قرية «برزة» أثناء رحلته، فيدرج عدة استشهادات تاريخية ودينية، ضمنها يُدمج حلما لفائدة مكان مبارك "نافع لقسوة القلب وكثرة الذنوب" (ص82)، حيث يعزز موقف الرحالة من الأمكنة في كل مراحل نصه الرحلي، والتي تشكل لديه جزءا من المقدسات وقد بنى رحلاته عليها.

وتحمل الأمكنة الرحلية في النص الحلمي بعض السمات العجائبية الواردة في الوصف المكاني داخل خط سير الرحلة، فضلا عن الخصوصيات التي يفرزها كل حلم ومعالجته للمكان.

3- تمظهرات الآخر في النص الحلمي: تبئر النصوص الرحلية الآخر في أبعاد ومستويات جعلت من هذه النصوص مختبرا مهيمنا من حقول مختلفة تبحث في التجليات والطبائع، وحضور هذا الآخر في النص الحلمي المتخلل باعتباره سفرا ذهنيا لا شعوريا في الرحلة، يجيء بدوره في أبعاد متنوعة، لكن المهيمن والمتكرر هو حضور الآخر-الموتى، «ذلك أننا في أحلامنا- بتعبير الكسندر بوريلي- نلقى أناسا كان قد انقضت على وفاتهم سنوات وسنوات»[64]. ولاستدعاء الموتى في الحلم أهمية خاصة في ربط الأحلام بالغيب والهاتف والمحاورات

والتوجيه، وعبر الحلم يحضر الماضي، والذي كثيرا ما يلجأ إليه الإنسان باعتباره متنفسا من ضيق الواقع وإكراهاته؛ لهذا اتجهت كتب تفاسير الحلم إلى تأويل رؤية الموتى بشكل عام، وإيراد عدد من التفسيرات في الموضوع[65].

وبخصوص رؤية الموتى، يورد النابلسي في رحلته رؤية الشيخ حسن، جد الرحالة، وهو ينهيه عن قول الشعر (ص63)، وفي موقع آخر، وضمن حلم عجائبي يرى أحد الأشخاص والده الذي يؤنبه ويتدخل في الواقع (ص455).

في الحلمين معًا يتحكم الميت المحلوم به بالأمر والنهي ويتدخل في المعلوم، وإذا كان الحلم الأول يبدو طبيعيا ويجد له تفسيرا معينا، فإن الحلم الثاني يندرج ضمن الأحلام العجائبية التي يراد من خلالها إثبات كرامة الشخص الميت عبر التمهيد بحكاية البهيمة، فقد «كان لوالده، الولي العارف صاحب الكرامات والعوارف، الشيخ عبد الله النخال، بهيمة عزيزة علية، فطلب منه ولده الشيخ عبد الكريم الإذن في ركوبها إلى الكرم، فأذن له، وشرط عليه أن لا يُركب معه أحدا، فلما ركبها أردف خلفه واحدا من أصحابه. ولما عاد بها البيت ربطها في محلها، فجاء الشيخ على عادته، ووضع لها العلف، فلم تأكل، فقال لها: كلي يا مباركة. فقالت له: أنت أبرك مني ولكن ولدك أتعبني وأردف خلفه من أذاني وضربني. فدخل إلى ولده وسأله عن ذلك فأنكر، فمسكه من يده وجاء به إلى البهيمة وقال لها: هذا أنكر

جميع ما قلتيه، فأخبرته بجميع ماقالته أولا، فلما سمع الغلام كلامها وقع مغشيا عليه فأخذته والدته الى البيت ومكث ثلاثة أيام لا يعي شيئا، ثم لما مرض الشيخ مرض الموت، أوصى ولده المذكور أن البهيمة إذا ماتت يدفنها. فتوفي الشيخ إلى رحمة الله تعالى، ثم بعد مدة ماتت البهيمة، فألقاها على المزابل، ولم يدفنها، فرأى والده في المنام وقال له: أنت لم تقبل الوصية ونحن كفيناك مؤونتها - فلما أصبح توجه فلم يجدها ولم يجد لها أثرا»[66].

حضور كرامة تكليم الحيوانات وامتدادها بعد الموت في الحلم، ثم التدخل في الواقع وخرقه، وتغيير بعض أحداثه: سمات يعرضها النابلسي بكثير من الإيمان والتأكيدية.

وتتواتر رؤية النبي محمد ﷺ في أحلام عديدة بأشكال متفاوتة، فالغرناطي يورد حلما جماعيا لجماعة يرون النبي في النوم يرشدهم، ولما يعترض أحد الفقهاء على ذلك يرى بدوره كل شيء في الحلم[67]، ويورد النابلسي حلما يأمره فيه النبي ﷺ، بإثبات نسب الشيخ صبيح الحبشي إليه[68]، فيما يرى شيخ آخر، النبي ﷺ الذي يجعل على لسانه بلاغا وحكمة للناس (ص262).

يفسر النابلسي، الذي يكتفي بتضمين أحلام الآخرين، رؤية النبي في مؤلفه "تعطير الأنام" قائلا: «فمن رأى نبينا محمد ﷺ، لم يزل خفيف الحال وان كان مهموما فرج عنه أو مسجونا خرج

من سجنه وإذا رُؤي في مكان حصار أو غلاء فرج عنهم ورخصت أسعارهم وإن كانوا مظلومين نصروا أو خائفين أمنوا»[69].

ولا تختلف دلالات الأحلام التي يقدمها النابلسي في رحلته عن دلالة تأويلها في مؤلفه "تعطير الأنام" ؛ ونفس الأمر عند ابن بطوطة الذي يقدم أحلاما تستحضر النبي محمد ﷺ[70]، الهدف منها ارتباط الحالم بالدين الإسلامي وتثبيت كرامة معينة أو تسويغ عجيبة ما، وهو ما يجعل الأحلام المدمجة في الرحلة متواصلة مع الكرامة والعجائبي، مما يؤكد تغلغل الديني والمقدس في هذه الأحلام، وتجذر ذلك -مرتبطا بطلب التوجيه والإطمئنان- في الوعي واللاوعي.

4 - الحلم بين الكرامة والعجائبي : قاعدة الحلم أنه يخرق القاعدة ويعمل «باعتباره نقطة بؤرية يتمركز فيها تفاعل القوانين المختلفة»[71] بحمولاتها الاحتمالية والترميزية، واستدعائها للمسخ والتعجيب، فيبدو أن من أهم دعائم الأحلام في الرحلات العربية هو «إضفاء قناع تنكري على الموضوعات الحساسة»[72] وتأكيد الغرابة وتعميقها وإعطائها أبعادا عن طريق المسخ والرمز والتعجيب، الأمر الذي يفتح إثر كل حلم سجلا لفك الرموز وإيجاد تفسيرات تربط هذه التنكرات المتلبسة والمجردة أحيانا بما هو ملموس في الماضي والراهن والمستقبل.

فكل ما يبدو مرموزا وعجيبا في الحلم يُصبح مألوفا في التفسير، كما في الحلم الذي رآه ابن بطوطة، وهو على جناح طائر

عظيم يتيـامن ثم يشـرق وينزل على أرض مظلمـة خـضـراء ؛ هذا الحلم الذي يقول عنه الراوي انه عَجَبٌ منه. وهو مصدر التعجب من الطائر والاتجاهات التي كان يطير نحوها، ثم في الأرض التي نزل فيـها، لكن التفسير الذي قدمه له أحد الشيوخ سيترجم المفردات الرمزية في شكل مكاشفة :

الطائر الضخم : السفر.

اتجاه سمت القبلة : الحج

يتيامن ثم يشرق : التجوال في بلاد اليمن والعراق والترك.

كما يكون الحلم أيضا سبيلا لإظهار كرامة معينة، شأن ابن بطوطة الذي جاء حلمه لإثبات كرامة الشيخ الذي كاشفه في رؤياه، وتجيء أحلام أخرى لإثبات كرامة الرحالة الرائي، مثلما وقع لأفوقاي، وقد رأى في منامة له، ما ضاع منه في الواقع، وبعد الحلم وجده (ص134) ؛ أو في حلم يورده النابلسي حول شخصية مستعادة من الماضي، وارتباط الحلم بالكرامة والدين خصوصا في الرحلات الحجية والزيارية، الرائي أو الشخصية المستحضرة هما المبأران، فيما تطال الإضاءة الشخصية المفسرة في أحيان أخرى، مثلما وقع لبخت نصر الذي رأى حلما[73]، ونسيه فجاء نبي الله دانيال وتذكر له حلمه الذي لم يره هو، ثم يؤوله لغير صالح بخت نصر الحالم.

٧ - ثلاث سمات

تنبثق الأحلام متنوعة لغناها وانفتاحها، مما يجعل سمة التعدد

بالإسكندرية، وفي سياق إيراده لكرامات العديد من الأولياء والصلحاء سمع بالشيخ ابن عبد الله المرشدي «وهو من كبار الأولياء المكاشفين» (ص46)، فخرج غير بعيد عن الإسكندرية يطلب زاوية الشيخ :

- في لقائه الأول أراد الراوي النوم، فأمره الشيخ المرشدي بالصعود إلى سطح الزاوية، وهو توجيه سيرى، عبره، خلال نومه حلما يركب فيه طائرا وينزل أرضا مظلمة وخضراء.

- يكاشفه الشيخ المرشدي ويختم له تأويله قائلا : «وستلقي بها دلشاد الهندي ويخلصك من شدة تقع فيها» (ص48).

تتواصل بعد ذلك أحداث الرحلة ويتحقق كل ما كاشفه فيه الشيخ إلى حين وصوله الهند، حيث سيلقى محنة رواها بأسلوب حكائي ممتع، مصورا عذاب الأسر والخلاص والهروب، ثم إشرافه على الموت خلال ثمانية أيام من الإختبارات المتنوعة والقاسية، حتى اللحظة التي سيحضر فيها الجزء الثاني من حلمه الأول، وتفسير المرشدي له؛ وسيظهر له شخص يتكلم الفارسية، اسمه القلب الفارح، يقدم له الأكل والشرب، ويُصليا معا ويحمله فوق كتفه (ص544-549).

لكن، هل يتكرر الحلم مرة ثانية ويستعيد الراوي -أمام ضغط وقساوة الأيام الثمانية- الحلم السابق وتفسيره، فيستهيم؟ : «وغلبتني عيني فلم أفق إلا لسقوطي على الأرض، فاستيقظت ولم أر للرجل أثرا، وإذا أنا في قرية عامرة» (ص548).

وأثناء عودة وعيه، وبعد خروجه من تلك الشدة عاد يفسر تلك الأحداث ويربطها بالحلم: «وفكرت في الرجل الذي حملني على عنقه، فتذكرت ما أخبرني به ولي الله تعالى أبو عبد الله المرشدي، حسبما ذكرناه في السفر الأول إذ قال لي: ستدخل أرض الهند وتلقى بها أخي ويخلصك من شدة تقع فيها، وتذكرت قوله، لما سألته عن اسمه فقال: القلب الفارح وتفسيره بالفارسية دلشاد، فعلمت أنه هو الذي أخبرني بلقائه وأنه من الأولياء» (ص549).

إن الراوي - الرحالة يرى حلما في بداية الرحلة، وسيمتد على كل مسار ومراحل رحلته، وأثناء تحققه يختلط الاستيهام بالحلم وبالواقع، بحثا عن الخروج من الأزمة في بلاد الهند. إنه حلم ورحم لكافة العناصر الحكائية الأخرى، يدخل في دائرة بين الحلم الأول وتفسيره، وبين تحققاته التي تنتهي بلقاء موعود يتحول إلى حلم واستيهام، نتيجة إغماءات ورعب وقهر وجوع وعطش لأيام متتالية، ولن يحتمي بتفسير غير ذاك الذي كاشفه به المرشدي في بداية الرحلة.

والحلم بهذه الصيغة في كل النص الرحلي هو رحلة بين الشعور واللاشعور، بين نعومة الحلمي وعنف الواقعي، عبر الوهمي والإستيهامي والعجائبي ... وكلها عناصر تتداخل وتطعم مكونات أخرى في الرحلة.

VII- نصية الحلم الرحلي

نص الحلم هو بنية لغوية ظلت بفضل التراث الديني والأدب

الشعبي تعبيرا حيا متصلا[77]، يساهم في خلق وتكوين نصية الرحلة وأدبيتها حيث يندمج الحلم نصيا ببنيات أخرى مجاورة، حافزة ومحفزة، تؤسس لتفاعل كلي، يسمح بتحقيق شروط النصية والأدبية، وبالتالي المتعة التي يحفل بها النص الرحلي من خلال تقديمه لأوعاء مختلفة وأماكن أحلام أيضا، متباينة ومتعددة، وفي أثناء الحلم تكون الرحلة قد أتاحت للراوي والقارئ الضمني والفعلي معا، تكسير الإيهام الواقعي باستيهامات واحتمالات وحدوس، وأيضا تكسير الالتصاق باللحظة الراهنة.

وإذا كانت الرحلة بناء مفتوحا على "الخارج" بمرآة تعكس من حين لآخر الجانب الباطني، فإن تجسيد الباطن يكمن في تضمين الحلم الذي يتوسع ويبني عوالمه المشتركة مع العوالم الخارجية فيخلق التكامل حينا، والتعديل حينا آخر، ذلك أن بنية الحلم في اعتمادها على الترميز والعجائبي تحقق التوازن المفروض بين سرود تعتمد المشاهدات المرئية والمسموع والمقروء، من ثمة، يدخل النص الحلمي ضمن المتخيل الكلي للرحلة والمرتبط بالماضي وتراثه، والمستمر في الحاضر وشدائده للوصول إلى أفق المجهول في المستقبل، لهذا جاء هذا المتخيل متجذرا في التاريخي والديني والغيبي، بحيث الغيب في الأحلام الرحلية مُغاير لفوق الطبيعي، لأنه مرتبط بالمعيش وانعكاس لليومي وللصراع الداخلي وللاشعوري؛ إنه إفضاء ونتيجة للجدل الدائم بين الرغائب والطموحات والواقع.

وتعتمد بنية نص الحلم على مقومات تتفاوت درجات حضور مكوناتها من حلم لآخر، وإن كان الراجح أن الأحلام الواردة في الرحلات الحجية والزيارية تنبني على شاكلة متقاربة. ولا يمكن لهذه المقومات أن تحدد دقة الفاصل بين الحلم والاستيهام(78) وتشكل الأوهام، ذلك أن إيراد جزء من الأحلام وجزء آخر عن آخرين، سمعه منهم شخصيا أو عبر غيرهم متواترا، يجعل هذه البنية مفتوحة وثرية لتلقط غرابة الصور وتعمد الى الخرق وتعطيل القوانين الطبيعية واللجوء إلى الخلط بين الأزمنة واختزالها، واتخاذ الاستحضار وسيلة للكشف عن الحاضر والمستقبل، وتأكيد قيم وقناعات وعلامات وترسيم فكرة الإصلاح والإمتداد، من خلال حضور العجائبي والكرامة والمكاشفة، وأيضا خطاب الأمر والنهي والتوجيه لتحقيق رغبة معينة.

إحالات

15- ابن شاهين الظاهري: **الإشارات في علم العبارات** [بهامش الجزء الثاني من كتاب الشيخ عبد الغني النابلسي: **تعطير الأنام في تعبير المنام** (في مجلدين)، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت] ص3.

16- ابن سيرين: **منتخب الكلام في تفسير الأحلام** [بهامش المجلد الأول من كتاب الشيخ عبد الغني النابلسي: تعطير الأنام في تعبير المنام (في مجلدين) بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت] ص35.

17- ابن شاهين، ص3.

18- عبـد الغني النابلسي : **تعطير الآنام في تعبير المنام** (في مجلدين)، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت، ض2، 3.
19- الكسندر بوريلي : **أسرار النوم**، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 163، يوليوز 1992، ص89 [ترجمة أحمد عبد العزيز سلامة].
20- نفس المرجع السابق، ص83.
21- الشيخ عبد الغني النابلسي، تعطير الآنام ص5.
22- الشيخ النابلسي، ص5.
23- ابن شاهين، ص5، ابن سيرين ص19.
24- ابن سيرين ص11، الشيخ النابلسي ص 6-7.
25- الشيخ النابلسي ص6.
26- الشيخ النابلسي، ص6.
إن شروط المعبر يعددها ابن سيرين (صفحات 3، 4، 6) بقوله أن المـؤول، في علم الرؤيا لا بد من استناده على ثلاثة أصناف : حفظ الأصول -تأليف الأصول- شدة الفحص والتثبيت، ص : 12-13.
27- ابن سيرين ص 10، ويتحدث أيضا عن ضرورة تقليب وجوه الحلم والستر.
28- ابن سيرين، ص2. يناقش توفيق فهد في دراسته عن الكهانة عند العرب مسألة الحلم والرؤيا، انظر :
-. Toufic Fahd, **La divination Arabe**, Leiden, E.J.Brill 1966 (pp269-273) P22.
29- ابن سيرين، ص5.
30- ابن سيرين، ص6.
31- ابن سيرين، ص14.
32- ابن سيرين ص14، ابن شاهين، ص5، الشيخ النابلسي ص3.
33- الشيخ النابلسي، ص4.
34- الشيخ النابلسي، ص4.
35- فريديش فون ديرلاين : **الحكاية الخرافية**. بيروت، دار العلم، لبنان ط1، 1973 ص ص97-98. [ترجمة نبيلة ابراهيم، مراجعة عز الدين إسماعيل]. ويتحدث دير لاين عن أهمية الاحلام في الحكاية

الخرافية (ص 100-101)، وتحولات الحلم إلى حكاية خرافية (ص106).

36- Michel Grimaud : **la Rhétorique du Rêve**, in Poétique N°33, 1978, ed Seuil, P90.

37- أسرار النوم، مرجع سابق، ص72.

38- Jean Charles Huchet . **Litterature Médievale et Psychanalyse** pour une clinique littéraire, Edition, P.U.F. écriture 1990, P475.

39- سلميان العطار : **الخيال عند ابن عربي** (النظرية والمجالات)، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1991، ص140.

40- M.Grimaud, Idem, P90

41- Grimaud, P96

42- ابن أبي محلي الفقيه الثائر ورحلته **الإصليت الخريت**، الرباط، منشورات عكاظ، ط1 1991 ص108 [تحقيق عبد المجيد قدوري].

43- أبو حامد الغرناطي : **تحفة الألباب ونخبة الاعجاب**، الدار البيضاء، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط1، 1993 ص58. [تحقيق اسماعيل العربي].

44- عبد الغني النابلسي، ج 1، ص 288، 289.

45- نفس المرجع السابق، جII، ابن شاهين الظاهري، ص 40.

46- النابلسي، ج II، ص17.

47- ابن بطوطة : تحفة النظار، ص48.

48- ابن بطوطة، ص48.

49- Jean Charles Huchet, P483

50- Idem, P480

51- ابن سيرين، ص31.

52- ابن شاهين الظاهري، مج II، ص33، 34.

53- الشيخ عبد الغني النابلسي، جI، ص279.

54- الشيخ النابلسي، ص455.

55- أسرار النوم، مرجع سابق، ص72.

56- ابن سيرين، ص9.
57- أبو حامد الغرناطي. ص58.
58- In : Revue des sciences humaines, R.S.H, N°211/1988-3 Tome L XXXII, France, P27, 28.
59- ابن بطوطة، ص134.
60- شيدڤار: **حول نشوء وأسلوب السيرة الشعبية العربية**، ضمن كتاب جماعي: بحوث سوفيتية جديدة في الأدب العربي، موسكو، دار رادوغا، ص72 [ترجمة محمد الطيار].
61- انظر: ابن سيرين ج I، بهامش النابلسي: ص40 و 174؛ وأيضا ابن شاهين الظاهري، جII بهامش النابلسي ص: 50، 146، 153، 163، 166، وعند النابلسي بأمكان متفرقة.
62- الشيخ النابلسي ص102.
63- الشيخ النابلسي، ص82، 83.
64- أسرار النوم، مرجع سابق، ص71.
65- حول رؤيا الموت والأموات، انظر:
- ابن سيرين بهامش النابلسي، جI، ص45، الفصل 16.
- ابن شاهين بهامش النابلسي، جII، ص140، باب 30.
66- عبد الغني النابلسي، الرحلة، ص455.
67- أبو حامد الغرناطي، ص163، 164.
68- النابلسي، الرحلة، ص170، 171.
69- النابلسي، تعطير الأنام، ص215 (جII) كما يقدم تأويلات أخرى، انظر صفحات: 216، 217، 218؛ وهي تقريبا نفس التأويلات عند ابن سيرين، جI، ص22-25، وعند ابن شـاهين الظاهري، جII، ص24.
70- انظر، ابن بطوطة: صفحات: 42، 134، 163.
71- فدوى مالطي دوجلاس: **بناء النص التراثي، دراسات في الأدب والتراجم**. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة: دراسات أدبية، 1985، ص149.
72- أسرار النوم، مرجع سابق، ص92.

73- انظر : الغرناطي، ص155، 156.
74- أسرار النوم، ص86.
75- نفس المرجع، ص86.
76- ابن بطوطة، ص559.
77- فدوى مالطي دوجلاس : **العناصر التراثية في الأدب العربي المعاصر**. مجلة فصول، مرجع سابق، ص22.
78- كلمة استيهام Phantasma في التقاليد اللاتينية تعني التمثيل الذهني للشيء، وأفلاطون يقارن الفانطازيا بالرسام الذي يرسم صورا وأشياء من الروح تسمى Phatasmata أيقونات، ص46.
ومع فرويد S.Freud سيرتبط الاستيهام بالرغبات والكبت، ذلك أن «الاستيهام الأدبي يشكل نصا حاضرا -غائبا في النص» ص62.
انظر المرجع : - Jean Charles Huchet . **Littérature Médiévale et Psychanalyse**. Pour une clinique littéraire, ed, P.U.F écriture, 1990.

الفصل الثاني

العجائبي

I- حدود العجائبي

1 - **مقدمة أولى :** اتخذت مفردة «عجيب» أشكالا في مسارات كثيرة ذات شحنات مرجعية تستقطب تكثيفا وتشرب معان متقاطعة فيما بينها، ذلك أن المفردة ترعرعت وتلاقحت لفترات طويلة وسط حقول متعددة وداخل سياقات ثقافية وتحولات مشهودة، فابن منظور يعرفه انطلاقا من الركام السابق : «العجْب والعجَب ما يرد عليك لقلة اعتياده، وأن أصل العجب في اللغة إن الإنسان إذ رأى ما ينكره ويقل مثله قال قد عجبت من كذا ... » .

«العجب : النظر إلى شيء غير مألوف ولا معتاد...

«والتعجب أن ترى الشيء يعجبك تظن أنك لم تر مثله»[1] .

ولا تستجيب تعريفات ابن منظور التي استقتها المعاجم العربية الأخرى للدلالات الموسعة التي تُقدمها مفردة العجب والعجيب والعجائبي، نظرا لأن أفقها صار ضمن بناء الأثر الأدبي المرتبط بالفعل الإبداعي وفعل التلقي، إذ أن «هناك غنى واسعا للمعجم الخاص بالعجائبي في العالم الإسلامي»[2]، وأيضا في الثقافات الأولى؛ فالقزويني يعرف العجب بأنه «حيرة تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء أو عن معرفة كيفية تأثيره فيه»[3]، وهو تعريف قريب من تعريف الجرجاني الذي يؤكد ان «العجب تغير النفس بما خفي سببه وخرج عن العادة مثله»[4].

يجيء هذا الغنى من انفتاح العجائبي على السجلات الشعبية والمتخيل بكافة مرَاجعه التاريخية والدينية والثقافية، مما أعطى له أنوية وقنوات تنهض بتشغيل الحكي وتفعيل المتخيّل، حيث ارتباطات العجائبي كثيرة إضافة إلى أنه يتغير بتغيّر العصور والثقافات، وتوجهات الرؤى والتحويلات الممكنة في النسق والمرجع، فما يُعتبر في «عصر ما من باب العجيب قد تُزال عنه هذه الصفة فيفقدها في عصر موال»[5]، كما يتخذ تلوينات مغايرة مع كل مؤلف جديد، حيث العجيب كذلك «حسب المسافة التي تفصل بينه وبين تصور مألوف للواقع، أقرّه المنظور الثقافي السائد في العصر»[6]، حتى أن النقاد الذين تناولوا البحث حول مفهوم العجائبي في الثقافة العربية القديمة، نظروا إليه من منظورات مختلفة أغنت الحقل المفاهيمي وأبانت عن جذر مشترك في كل

التعاريف؛ فالعجائب من وجهة نظر مكسيم رودسون[7] أشياء تثير الدهشة والإنبهار، بينما يرى أندريه ميكيل أن العجيب هو تشكيل تصاعدي أو تنازلي لمعطيات طبيعية[8]، وينظر الباحث الشادلي بويحي إلى العجيب أنه لا يكون قابلا للتفسير[9]، فيما يخلص توفيق فهد إلى أن العجيب أساسا هو الغريب[10].

أما تُودوروف[11] الذي حاول تقديم خلاصات دقيقة، فيعرف العجائبي بحدوث أحداث طبيعية وبروز ظواهر غير طبيعية خارقة (مثل نوم أهل الكهف، تكليم الحيوانات، الطيران في السماء، والمشي فوق الماء) تنتهي بتفسير فوق طبيعي، وقد أسس تودوروف تصوراته انطلاقا من متون الثقافة الغربية؛ وفي سياق آخر يسمي محمد أركون العجائبي انه ليس سوى امتياز مؤقت لاستحضارات خيالية، مشكلا لذلك وعاء لفكرة الخلق، مثلما هو وعاء ضروري لكل تجربة هي انفتاح على الذات[12]، وهذه مسألة أساسية حيث ينهض العجائبي من الإنفعال والإثارة والدهشة بوجود معطيات خارقة تتطلب تفسيرا موازيا بحضور الراوي، ووجود التعجب والتركيب اللغوي، وعلاقة كل ذلك بالإعتقاد والذات والمتلقي الضمني أو الصريح.

إن كل التعاريف تُعمق ثراء المفهوم واتساعه، الناتج عن ثراء النصوص الزاخرة بالعجائبي في كل أشكاله، انطلاقا من النصوص الدينية: الانجيل والتوراة والقرآن الكريم؛ وأيضا في السيرة كما في المؤلفات النثرية، وبشكل كبير في كتب الرحلة ومؤلفات التاريخ، وفي الشعر أيضا.

وتكمن أهمية العجائبي في ارتباطاته المتعددة وفي مفاهيم أخرى تَزْنده، وترسم أفقه وتشكلاته الدلالية، من أهمها وأشدها التصاقا به مفهوم الغريب والغرائبي، حتى أن استعمال العجيب يجيء، عادة، مقترنا بالغريب بشكل طبيعي، وكأنهما شكلان للإنفعال الذي يولده موقف أو مشهد ما.

ومفهوم "الغريب" هو أيضا أحد المفاهيم المرآة التي وقف عندها الباحثون بشكل كبير، فالقزويني يعرفه في المقدمة الثالثة، بأنه «كل أمر عجيب قليل الوقوع مخالف للعادات المعهودة والمشاهدات المألوفة، وذلك إما من تأثير نفوس قوية أو تأثير أمور فلكية أو أجرام عنصرية، كل ذلك بقدرة الله تعالى وإرادته (فمن) ذلك معجزات الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين»[13]، هذا التحديد هو من أجل استيضاح الفرق بين الغريب والعجيب وإقامة فواصل مضبوطة، وسيخصص تودوروف جزءا كبيرا من حديثه عنهما معا للتمييز، فالغرائبي هو حدوث أحداث فوق طبيعية تنتهي بتفسير طبيعي. في حين أن العجائبي هو حدوث أحداث طبيعية تنتهي بتفسير فوق طبيعي[14].

ويحدد تُودوروف ان الإنسان حينما يختار أحد التفسيرين يدخل أحد الشكلين: الشكل **الأول** الذي يقرر فيه القارئ أن قوانين الواقع تظل سليمة وتسمح بتفسير الظواهر الموصوفة؛ أما الشكل **الثاني** فهو حين يقرر القارئ أنه يتبغي قبول قوانين تمكنه من تفسير الظواهر، لأن الاتجاه فوق الطبيعي المفسر

يصب في الغريب في حين يقود الاتجاه فوق الطبيعي المقبول إلى العجيب[15].

ولا يكتفي تودوروف بهذه التحديدات المعتمدة على الغيبي والتفسير، وإنما يلجأ إلى توليد الانفعال، فيحقق الغريب الخوف لأنه «مرتبط فقط بأحاسيس الشخصيات وليس بواقعة مادية تتحدى العقل، على عكس العجائبي الذي يتميز بوجود أحداث فوق طبيعية، دون افتراض رد الفعل الذي تسببه لدى الشخصيات»[16].

ويتضح أن هذا التوسيع في تحليل الغريب عبر مقابلته بالعجيب، هو توسيع في ملامسة النصوص التي تفرز دلالات كل شكل، إذ سيلاحظ نفس الباحث أن إحدى منابع الغرائبي أنه يتشكل من المصادفات[17]، والعناصر الأخرى التي تؤسسه.

وفي مناقشته للتمييز بين العجيب والغريب، يعتبرهما أندري ميكيل قطبين متقاطعين، فالغريب يُجسده البطل بسلوكاته اليومية وتجاربه، إنه الإنسان الذي يسير إلى مابعد الصفات العادية للكائن الإنساني، في حين يقتحم الإنسان في العجيب حدود المحرم[18]. ويُقارب جاك لاگوف المسألة من زاوية اعتبار الفرق بين العجيب والغريب يكمن في كون الغريب يمكن تفسيره بينما لا نصل مع العجائبي إلى تفسير غير التفسير فوق الطبيعي.

كل هذه الخلاصات، هل تقدم تقابلا أم تكاملا بين شكلين متجاورين يتكاملان ويغذيان بعضهما البعض؟ فما يميز الواحد عن

الآخر النهاية التي ينتهي إليها الحكي العجائبي أو الغرائبي باختيار تفسير معين ومحدد لأحد الشكلين.

لكن المسألة، رغم الإختلافات والاجتهادات المفتوحة تسجل في المحصلة، أن كل عجيب يتضمن غرائبية، وكل غريب يتضمن عجائبية. وهو ما يقود المحكي الرحلي لأن يصبح عنصرا أركيولوجيا[19]؛ كل هذه النقاشات والردود التحديدية أفرزت بالضرورة أنواعا وأشكالا تؤكد ثراء العجائبي في كل الآداب الكونية، وقد تعددت الأنواع بتعدد النصوص واختلاف الحقول والعصور والمؤلفات أيضا، فتودروف يقسم العجائبي الى أربع خانات تجمع بين القديم والحديث[20]:

أ- العجائبي المبالغ فيه، ويوجد في الحكايات الشعبية والملاحم.

ب- العجائبي المثير، المدهش ويهم الرحلة، حيث يصف الرحالة شيئا للقارئ يجهله ولا يملك ما يطعن فيه.

ج- العجائبي الأداتي، وفيه تتبأر أدوات عجيبة.

د- العجائبي العلمي، وفيه يكون فوق الطبيعي مفسرا بطريقة عقلانية.

ويعتمد تقسيم تُودوروف على الجانب التيماتي، أساسا، بينما يحصُر جاك لاگوف تقسيمه في الحديث عن العجائبي اليومي والعجائبي السياسي[21]، بحيث تستحوذ على العجائبي ثلاثة أطراف:

- الاستحواذ **المسيحي** : والذي قاد العجائبي نحو المعجزة ثم الرمز .

- الاستحواذ **العلمي** : حيث ربْط العجائبي بالعالم الطبيعي .

- الاستحواذ **التاريخي** : وهو الرغبة في وصل العجائبي بالأحداث وبالتواريخ[22] .

يقترن هذا التقسيم، وما يستتبعه، بالنصوص القديمة، إذ يخترق العجائبي مجالات وحقولا دينية ورمزية ويومية وسياسية على مستوى الجذور الاسطورية والعلمية أيضا، وهذا الاختراق هو ما أفرز أنواعا لم ينتبه إليها تودوروف الذي حاول التقاط المظاهر الكبرى التي تفرزها التيمات ؛ فالنصوص السردية العربية القديمة، على اختلاف خطاباتها، تضمنت عجائبيا رسميا وآخر غير رسمي ؛ بمعنى عجائبي عالم وآخر شعبي[23]، وهو ما يمكن فحصه بوضوح في رحلتي ابن بطوطة وأبي حامد الغرناطي .

رؤية أخرى تستعير تقسيما أوليا للقزويني وتنظر إلى العجائبي من خلال ما هو قابل للتصغير، وما هو متعذر تبسيطه، ذلك أن العجائبي العادي يسقط في دائرة المصغر، في حين أن حقل التصورات التي تضم العجائبي الخارق والمتضمن لما هو تيولوجي وكوسمولوجي يسقط في دائرة العجائبي المتعذر تبسيطه[24] ؛ ومن زاوية أخرى هناك عجائبي ذاتي مرتبط بأفعال الراوي وشخصياته في إطار تذويت الكتابة، مقابل عجائبي

موضوعي متشكل من أفعال وظواهر موجودة في الطبيعة مما يخلق الإعجاب في مخيلتنا[25].

إن رصد هذه الأنواع ليس من أجل البحث عن ترسيمة موسعة، بقدر ما هو سبيل للانخراط في مسار العجائبي ورحلته، عبر السرود الشفوية والمقيدة، وتنوعها بتنوع الأوعاء والحقول المعرفية والأنساق الثقافية، فالنص الرحلي، تحديدا، يتضمن أكثر من عجائبي في النصوص الحجية وحدها، فبالأحرى الانتقال إلى خصوصيات الرحلات الزيارية أو الثقافية أو السفارية من جهة أولى، أو الرحلات المتخيلة من جهة ثانية.

وتمثل التحديدات التي سيقدمها القزويني في مؤلفه «عجائب المخلوقاتُ وغرائب الموجودات» دائرة لتطارح قضايا أساسية، واستنتاج خلاصات مهمّة تؤطر الفهم العام للعجائبي بحيث أنه ميّز بين نوعين من العجائبي: العادي والخارق-الغريب؛ فالأول العادي هو ما يعبر عن يقين الإنسان تجاه كل الظواهر الطبيعية أو الأحداث فوق الطبيعية، فيما أن العجائبي الخارق-الغريب هو ما يجعلنا نشعر بأفعال غير منتظرة وغير مفسرة.

ويتموضع العجيب عند القزويني بين العادي المتصل بالطبيعة والتاريخ، وبين الخارق الغيبي المرتبط بالكرامات والمعجزات، وفي كل الحالات يفرز حيرة تعرض للإنسان، ولكنه في النهاية يخلص إلى جعل الغريب هو كل شيء عجيب قليل الوقوع مخالف للعادات المعهودة والمشاهدات المألوفة[26]؛ وهو بهذه

التعاريف يضعنا في المسار الصحيح، نسبيا، والذي نرى من خلاله النصيصات العجائبية في النص الرحلي العربي، لأنه ينطلق من بعض النصوص الواردة مثل معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء وأخبار الكهنة والكهانة والوقائع الغريبة في الطبيعة والإنسان، وهي لديه حقائق استثنائية وليست بناءً تخيليا، وبذلك يؤسس لعجائبي لا يناقض الطبيعي، وإنما ينجز طبيعة ثانية، تنطلق عناصره من الغيب وفوق الطبيعي واللامرئي، أو من عناصر الطبيعة الموجودة -بتعبير أندري ميكيل- مثل الشجرة الحاملة لأوراق مكتوب فيها الغيب، وعجائبي الحيوان والنبات والمعادن والإنسان -كما عند الغرناطي في رحلته- إضافة إلى عناصر الأحلام والرؤى والامتساخات والسحر.

وإذا كان تودوروف قد قدم خلاصات مركزة من نصوص عجائبية غربية تعود الى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث العجائبي يجيء غير مفسر ويحتمل وجود فوق الطبيعي، فإن هذا التعريف غير مطابق للعجائبي القرسطوي[27]، فتودوروف يقول بوجود قارئ ضمني يبحث عن أحد التفسيرين. في حين، وكما يقرر بول زيمتور[28] ذلك فإن العجائبي القرسطوي يقصي القارئ الضمني بتغييبه البحث عن تفسيرات، وهي نفس المسألة التي يناقشها أندري ميكيل بخصوص النصوص المسبحية[29].

قضايا كثيرة تشكل للعجائبي مسارا معرفيا، يصير معها في النص سمة نصية مشبعة، وعنصرا دينامياً يؤطر الصور الفنية، وكذا المرجع لإنتاج معرفة تصب في المتخيل الخاص والعام.

كل الأسئلة السابقة، من تحديدات وتقاطعات وأنواع العجائبي يمكن اختبارها في الرحلة، وفي نفس السياق: كيف يفهم الرحالة العجيب وبأي استعمال ينهض في نصه؟

2- مقدمة ثانية: لا تخلو الرّحلات العربية، في الغالب، من التعبير بمفردات التعجب، الى اللقاء مع العجائبي والتصادم معه، ويمكن الجزم بخصوص الرحلة انها تجميع لعجائب وغرائب الآخر، إنسانا وعمرانا وتاريخا، لاعتبارات يلتقطها الراوي-الرحالة أو ينسجها؛ فهي شيء غير مألوف يوضع دائما في المقارنة مع المألوف؛ والرحلة هي خروج من دائرة ما هو مألوف إلى انفتاح على اللامألوف وتجلياته.

وقد حفلت "تحفة النظار" لابن بطوطة بالجمع بين العجيب والغريب شأن ابن جُزي الذي عبّر عن ذلك بقوله: «فأملى ذلك ما فيه نزهة الخواطر، وبهجة المسامع والنواظر، من كل غريبة، أفاد باجتلائها وعجيبة أطرف بانتحائها»(30).

يربط ابن جزي العجائبي والغرائبي بأشياء يتم البحث عنها لما تنتجه من نزهة الخواطر وابتهاج المسامع والنواظر، وكأنه يهيء القارئ للإستمتاع برحلة تتشكل كل مفاصلها من العجيب والغريب، لهذا لم يفتأ الرحالة، من حين لآخر، التعبير عن انبهاره انطلاقا من العنوان، إذ قَرَنَ ما رآه في الأمصار عند الآخر بالغريب وربط العجائب بوقائع السفر والمشاهدات المترتبة، وكأن الثابت هو الغريب، أما المتغير هو العجيب.

عند ابن بطوطة، وفي أزيد من ثلاثين موضعا ترد مفردتا العجيب والغريب، معبّرا من خلالهما، عن اندهاشه وانبهاره أكثر من حيرته، مركزا انفعالاته تجاه بعض الأمكنة والمعالم :

- «ورأيت من العجائب عند باب الجامع فيما بينه وبين السوق رأس سمكة كأنه رابية وعيناه كأنهما بابان» ص281.

- «وعلى باب ابراهيم قبة عظيمة مفرطة السمو قد صنع في داخلها من غرائب صنع الجص ما يعجز عنه الوصف» ص153.

هذا فضلا عن استعمالات أخرى متنوعة، وفي سياق الدهشة التي تولدها المشاهدات؛ يكثر وبشكل كبير ورود التعجب وتنويعاته عند ابن جبير وهو يربط استعجابه بالمعالم العمرانية والآثار والأمكنة والطبيعة :

- «ومن أعجب ما اختبرناه من فواكهها البطيخ والسفرجل وكل فواكهها عجب. لكن للبطيخ فيها خاصة من الفضل عجيبة»(31).

- «وشأن هذا الجبل عجيب فمن العجب ومن الغريب أن تكون فيه المتفجرة ما تقدم ذكره» ص428.

بينما يؤطر النابلسي العجيب ضمن الكرامة والمعجزة والخوارق والأحلام المرتبطة بالإنسان، مثل قوله : «ويحكون عنه عجائب وغرائب وكرامات شهيرة»(32). وفي تعجبه تشبّع كبير بالإعتقاد والإيمان بالخوارق والعجائبي.

إن سياق استدعاء مفردات التعبير عن الانفعال تختلف من

ترجمة رغبة وإشباعها باللامألوف والقدرة التي ولّدته، إلى ترجمة الإيمان والإعتقاد الراسخ بهذا اللامألوف.

وهكذا تبلور العجائبي في الرحلة العربية وسط مناخ ثقافي عام وضمن متخيل متنوع يرتكز على طبيعة إدراك مزدوج للمألوف واللامألوف، أو للطبيعي وفوق الطبيعي، وبين المرئي والغيبي، وهي عناصر مشتركة تكمل بعضها البعض لتجسير المجهول بالمعلوم.. ويتغذى العجائبي في الرحلة من قنوات متعددة فيخلق ظلالا تنعكس وتؤثر في باقي مفاصل النص الرحلي، لأن الرؤية التي يُشيّدها الراوي تنطلق من معرفة محكومة بتوجهات معينة ومشبعة بثقافة وأحكام تتعالق في مسار الرحلة معرفة بالذات وبالعالم، فتولد فعلا تجسيريا يتضمن لغة تواصلية بين الوعي واللاوعي، بين الواقع والغيب، المعلوم والمجهول، بين المكان الأم والأمكنة الأخرى داخل فضاء المتخيل الذي هو «مساحة واسعة تغطي واقعا متعددا، حيث العجائبي ليس إلا هدبا منه»[33]، فيصير بذلك مرآة وعيارا في آن يستدعي ما قد «يرفضه» العقل والمنطق ومعيار الصدق، ويكسر النمطية التي يمكن إدراج نص رحلي ضمنها، وتحرير متخيله مما يجعله في دائرة المتخيل مع عجائبي التاريخ والحكايات الشعبية والسير... قاسمهما المشترك هو فوق الطبيعي والخارق والغيبي، مما يعطي القناعة بأن العجيب متجذر في النثر العربي القديم تجذرا يجعل منه سمة بارزة وشكلا يحضر مرة بهذه الصفة، ومرة أخرى يحضر باعتباره عنصرا

تحفيزيا وفاعلا يوسع الدلالات، ويقوم بوظيفة التشخيص والتحويل. لكن خصوصية العجائبي في النص الرحلي تكمن في كونه ينطلق من اليومي، والاجتماعي، مرتبطا بالمتخيل الكلي والمعتقد العام، في اتجاه تعزيز الإدراك وخلق التوازن، وأيضا التطهير عبر التكسير والمسخ والتحول. مثلما يحضر الوعظ والتقويم والانتقاد والسخرية فضلا عن المعرفة والمتعة ضمن طبيعتين: مألوفة ولا مألوفة لا تتناقضان؛ وتبقى التقابلات التي يمكن استنتاجها من جراء حضور العجائبي، نسبية وملتبسة، وأحيانا ناقصة وغير صائبة، لأن درجة التفاعل في الوعي واللغة والمكتوب، قوية ذات أثر يخلق نسيجا صوتيا «يتغذى من مشاعر الغرابة»[34]، في إطار لعبة تبادلية، فالراوي ينتقل من الداخل إلى الخارج، ومن الأنا الى الآخر، فتكون المشاهدات والاستيهامات والأحلام في حركة متبادلة بين الأزمنة وبشكل خاص بين الحقيقي والوهمي أو بين الطبيعي وفوق الطبيعي. والعجائبي هنا، مثل الفانتاستيك «لا يضعنا في الواقع اليومي إلا من أجل إقحامنا في الغيبي»[35]، لأن العلاقة بينهما (اليومي والغيبي) حميمية، تلاقحية ومرجعية. وأيضا، فنظرة الراوي للأشياء المحيطة به -في الواقع- هي المسؤولة والمنطلق لتأسيس العجائبي؛ إضافة الى طبيعة الفهم والاستيعاب والتفسير في إطار نسق ثقافي عام، ولا يمكن بأي حال إقصاء العجائبي من اليومي ومن المألوف والطبيعي، وكما يعبر عن ذلك توفيق فهد: «في

الفكر الديني الشرقي القرسطوي ليس الإسلام فقط وإنما المسيحي واليهودي أيضا، كل شيء في الإبداع هو عجائبي»[36] متجذر بصفته جزءا أساسيا، يعكس تأملات الإنسان والاعتمالات المتناقضة بداخله من هواجس وأحلام وحدوس، خصوصا في كتب الرحلات والتاريخ العام[37]، حيث تتميز تمظهرات العجائبي بقوة في الأشياء التي أثارت إعجاب الرحالة العرب ودهشتهم، باعتبارها اختلافا عن وعيهم وعن ثقافتهم أو تكميلاً لها. وصيغ رصد العجائبي وتخليله متعددة في صيغ حكائية يمكن النظر إليها أوليا، من ثلاث زوايا متواترة في النصوص الرحلية :

أ- المرئي المشاهد : وفيه يكون الراوي-الرحالة حاضرا وفاعلا شأن النابلسي الذي يؤكد أنه «اتفق أن دخولنا إلى هذه القرية كان قبيل غروب الشمس، فدعونا الله تعالى أن يمسك لنا الشمس حتى نصلي العصر فكان كذلك ببركة يوشع عليه السلام الذي ردت له الشمس» (ص198)، فالعجائبي هنا يرتبط بذات الراوي الذي يذوِّبُ أناه في أنوات الرحالة الآخرين، كما يتصل بكراماتهم في إيقاف غروب الشمس مؤقتا لإنجاز فعل ديني مقابلة مع فعل معجزة نبي الله يوشع الذي أوقف الغروب لإنجاز فعل ديني موكول إليه.

إن العجائبي المرئي -المشاهد يؤطره الغيبي والكرامة والتقابل مع المعجزة، حيث «تتشكل المعرفة بالعجائبي من طرف نصوص الرحالة»[38] بهذه الطريقة وبغيرها أيضا. وفي مواقع

أخرى يكون الراوي الرحالة شاهدا منفعلا شأن النابلسي الذي دخل مغارة الشيخ زايد المجذوب وهو يسقي الناس القهوة فعرف اسم الخادم الذي يمسك الفرس دون رؤيته أو السماع به (ص302) .

والحكاية هذه تصب في خانة مجموعة من النصوص العجائبية التي أوردها النابلسي، وهو شاهد عليها، متشابهة، مثل نسيان أحد أصدقاء الرحالة لدواة له من النحاس، وهم في زيارة الشيخ علي بن عليم، وفي مصر وجد رجلا أعطاه دواته (ص416) . فمكاشفة الغيب هي سبيل للكرامة وللعجائبي. والراوي يثبت تقييداته التي رآها وعايشها، وكلما كان العجائبي مرئيا بشكل شخصي جاء قريبا الى الحكي والبوح .

ب - المسموع - المروي : ويتعلق بالعجائبي الذي يصادفه الراوي الرحالة ويسمعه من أناس لقيهم أثناء رحلته، فيسجل على لسانهم ما أخبروه به من عجائب مستعملا في ذلك صيغ : أخبرني، ذكر لي، حدثني، روى لي... وغيرها، حتى ان البناء للمجهول يحل محل هذه الصيغ حينما لا يراد تحديد هل الخبر مسموع أم مقروء؟ :

«ولقد حدثني بعض التجار أنهم خرجت إليهم سنة من السنين سمكة عظيمة فثقبوا أذنها وجعلوا فيها الحبال وجروها فانفتحت أذنها وخرج من داخلها جارية حسناء جميلة بيضاء سوداء الشعر، حمراء الخدين عجزاء، من أحسن مايكون النساء ومن سرتها إلى

نصف ساقها جلد أبيض كالثوب خلفه يتصل بجسدها يستر حيها وجسدها كالإزار دائر عليها. فأخذها الرجال إلى البر وهي تلطم وجهها وتنتف شعرها وتعض ذراعها وثديها، وتصيح وتفعل كل ما تفعل النساء في الدنيا حتى ماتت في أيديهم، فتبارك الله، ما أكثر عجائبه وخلقه ومالم نشاهد أكثر وما لم نسمع به أكثر»[39].

وتتواتر هذه الصيغة إلى جانب الصيغة الأولى حيث تقتربان من بعضهما، فالراوي حاضر في الصيغة الأولى بالفعل أو بالانفعال؛ أما في الثانية، فإنه حاضر بالإستماع من المعني بالأمر الذي رأى العجائبي فعلا أو انفعالا أو بدوره سماعا.

ج- المقروء - المستذكر: ويلجأ خلاله الراوي-الرحالة الى هذا النمط التالي من النصوص العجائبية البعيدة عن الرؤية ولكنها مستدعاة بالقراءة والذاكرة والتخيل نتيجة رؤية قريبة أو حافز جزئي، وفي هذا الجانب يكون العجائبي أقرب إلى التاريخ منه إلى البوح وهو ما ميز رحلة الشيخ النابلسي الذي كان كثير الرجوع إلى المقروء لربط أحداث نصه بعجائب التاريخ، فهو يرجع إلى مؤلف «الزيارات» للهروي، بقصد استرجاع عجيبة متعلقة بنبي الله يوشع الذي أمره الله بقتل الجبابرة فذهب وهزمهم يوم الجمعة وكادت الشمس تغرب «فقال اللهم أردد الشمس علي، وسأل الشمس أن تقف، والقمر أن يقيم حتى ينتقم الله من أعدائه قبل دخول السبت، فوقفت الشمس وزيد في النهار ساعة حتى قتلهم أجمعين»[40].

إنه العجائبي المتعلق بالمعجزة والتي رويت بالسند، في حين يستدعي النابلسي أيضا، العجائبي الكراماتي عن قراءاته المتنوعة، فينقل عن الحافظ الذهبي في "التذهيب" مارواه القشيري عن أحد الأولياء، ابراهيم بن الأدهم في سياق ترجمته وايراد كراماته : «كان من أبناء الملوك فخرج متصيدا، وأثار أرنبا وهو في طلبه، فهتف به هاتف : ألهذا خلقت أم بهذا أمرت؟ ثم هتف به من قربوس سرجه : والله مالهذا خلقت»[41].

يرسم كل رحالة للعجائبي مساراته بصيغة معينة، مثل النابلسي والغرناطي وقد اهتما بالمقروء والمستذكر بشكل أكبر، واهتم ابن بطوطة بالصيغة الأولى والثانية، كما لجأ أفوقاي الى الصيغة الأولى ؛ واختار ابن فضلان وابن جبير التنويع بين الصيغ الثلاث.

يتضمن كل نص رحلي الصيغ كلها، إذ يبقى المهيمن هو الشكل الموجه، وقد تركزت هذه الاستدعاءات حول تبئير الإنسان وقدراته، وأيضا حول العادات والتقاليد والعمران، انطلاقا من حضور التنويع على الخارق والغيبي والمسخ والتحول والإختفاء والتضخيم، وهو ما يعطي للعجائب صورتين متكاملتين في ارتباطه بالديني ثم بالإجتماعي.

II- مسارات العجيب

يصبح العجائبي في النص الرحلي مولدا مرتبطا مع الذات والمرجع وطاقة للتكثيف والإنتاج والاستقطاب ونسج أثر خاص

يصبح بُعدا ومسارا لن يحيد عن قطبين، يصب وينطلق منهما العجيب وهما المجال الديني والاجتماعي وتفاعلهما وتداخلهما تداخلا يرفد الواحد الآخر، لكن حضور العجائبي المرتبط بالديني يظل مهيمنا لاعتبارات شتى منها هيمنة النصوص الرحلية الحجية والزيارية وتأثير الوعي الديني والمعجزات وارتباط الرحالة بهذا الفضاء واعتمالاته سواء كان الرحالة فقيها أو متصوفا أو متأثرا، فضلا عن تقاطب التيارات التصوفية وارتباط المجتمع العربي الإسلامي بكثرة الأولياء والصلحاء في سياق اجتماعي وتحولات سياسية مستمرة دعت إلى سيادة نمط من التفكير والسلوك والتأمل ... وغير ذلك من العوامل الاجتماعية الهجينة التي تخلق عجائبيا اجتماعيا يرسم التوازن مع العجائبي الديني.

ويمكن رصد هذا العجائبي في الرحلة العربية من منظور تيماتي مفتوح، لادراك طبيعة حضوره وتغلغله، والخطاب الذي يبلور معالمه ويعكسه، حيث تجلياته في أربع تيمات كبرى هي: الغيبي، الخارق، المسخ والتحول، الإختفاء.

1- الغيبي: يتجسد الغيبي في العجائبي داخل النصوص الرحلية في حضور فوق الطبيعي، وهو تدخل قدرات وعناصر غيبية أخرى في الطبيعي المألوف والمتعارف عليه، مثل الهاتف اللامرئي، والجن عبر الحوار أو التدخل أو المكاشفة.

1-أ تلقي الغيب والتواصل: يشكل النص العجائبي مجالا لخلق تواصل بين طبيعتين -تبدوان- متناقضتين من أجل

إثبات سلطة وقدرة معينة، في شكل كرامة، مع حضور الجن، الذي هو قوي في الثقافة الدينية والإجتماعية حيث حضوره في أشكال السرود العربية باعتباره عنصرا لخلق تحويلات في البنية الحكائية بفعل فوق الطبيعي ومفاجآته؛ ولعل وقوف الغرناطي في رحلته على مسألة خلق الجن والطابع العجائبي الذي يتخذه (ص47)، هو دليل على أن الاستمدادات في هذا الجانب، تعتمد على الديني والمتخيل الشعبي، حتى ان ابن بطوطة يورد حكاية عجائبية في مجابهة الغيب المتجلي في الجن اللامرئي، ذلك أن جزيرة هندية وكان سكانها كفارا، كل شهر يظهر لهم عفريت من الجن يأخذ جارية بكرا يتركونها له في بيت الأصنام، وفي الصباح يجدونها ميتة ومفتضة، فقَدِم إليهم أبو البركات الذي حارب الجن بالقرآن، فأنقذ سكان تلك الجزيرة الذين أسلموا على يديه (ص589-590). فابن بطوطة يروي هذا الخبر بأسلوب حكائي قريب جدا من الحكايات العجائبية الواردة في ألف ليلة وليلة، وعنصر الصراع حاضر في عجائبي الغيب مثل الصراع بين أبي البركات والجن الكافر، على عكس أفوقاي في علاقته بالجن المؤمن وهو يرويها بأسلوب تشويقي :

«ومما اتفق لي ببلاد الفرنج بعد أن جازت علينا السنين، ونحن فيها، أني كنت أسمع حسا في البيت الذي أكون فيه وحدي في اليقظة، يضرب في الحايط شيئا أو قريبا مني في لوح أو غير ذلك، وبين الضربة والأخرى قدر ما يعد الإنسان ثلاثة من واحد

إلى أربعة، ودخل في قلبي الخوف والرعب من ذلك حتى خفت من الجن أن يصرعني، واشتغلت نذكر الله تعالى بلا فترة، لعلي نتقوى بذلك وننجوا من الجن، وكان ذلك كل يوم، ويضرب في البيت وغيره وإذا أكون وحدي، ونغضب عليه ونضرب جهته، يزيد في الضرب. ورأيت أن الصبر أولى بي، ولا كنت أدري ماذا كان مراده، ثم فهمت أنه كان يريد أن أخرج من بلاد الكفار» (ص129).

العلاقة مع الجن هي علاقة مع الغيب ومواجهته، تجيء في شكل صراع أو استسلام، وفي المثالين السابقين يشكل الغيب انذارا في الأول للكافرين، وفي الثاني من الكافرين مما يعطي الإنطباع أن حضور الديني في هذا القطب هو القاعدة، فلا يختلف عن العجائبي الغيبي في السرود العربية.

ومن جهة أخرى، يحضر الغيب بصيغة الهاتف في شكل صوت لا متعين، يخبر ويبشر، أو ينذر، أو يقدم معلومة، وهو في كل هذه التجليات يؤكد كرامة الشخص الذي يتلقى الهاتف الغيبي، شأن أحد الصلحاء الذي كان يسمع صوتا يقول شعرا[42]، أو النص الذي يورده ابن بطوطة عن أحد الشيوخ الصالحين: «أبو عبد الله الفاسي من كبار أولياء الله تعالى، يذكر أنه سمع رد السلام عليه إذا سلم في صلاته» (420).

1 - ب تدخل الغيب: وظيفة أخرى للغيبي في العجائبي وهي حينما يتدخل ويصبح عنصرا فاعلا ومحركا للعناصر

الأخرى، من أجل إثبات كرامة الشخص المروي عنه، ففي رحلة "ناصر الدين على القوم الكافرين» يحضر العجائبي مرتبطا بذات الراوي الرحالة لتأكيد قوة إيمانه وإسلامه، من خلال تدخل الغيب ومساعدته في أشياء لا يقدر عليها بشكل طبيعي:

- «وإذا فرغت من القراءة في الليل قبل النوم، فنضع الجدول تحت رأسي، ويأتيني في النوم من يُخبرني بالجواب» (ص104).

وهذه إشارة إلى ارتباط الراوي بالغيب من أجل ايجاد حلول وأجوبة لإشباع المجهول الذي يملأ الواقع، وعلى هذا الغرار يتحدث نفس الرحالة عن الورقة التي كتبها وضاعت منه ثم عادت ونزلت في كفه فجأة (ص126-127)، شأن الكتاب الذي ضاع منه وبعد قراءته لسور من القرآن الكريم عاد فوجده في الدار، ثم يخاطب القارئ: «ولا يتوهم قارئ هذا الكتاب أني تركته في الدار» (ص135).

إن أفوقاي في العجائبي الذي صاغه انطلاقا من خلفية دينية وثقافية يخدم الرحلة وهي نص مكتوب باعتبار أن الوقائع العجائبية التي حفلت بتدخل الغيب تخص الراوي وحده، وبالتالي، فإيرادها ضمن تقييد الرحلة هو تسجيل لبعض ملامح السيرة الروحية والوعي الذي يقوم على ثنائية الواقع-الغيب وخدمة هذا الأخير للراوي بقصد تملك الواقع والحقيقة والمجهول.

أما الشيخ النابلسي فيعمد إلى تسجيل تدخل الغيب في حياة الآخرين لاثبات كراماتهم، حتى أن حضور الغيبي يصبح شيئا متجاوزا للكرامة، قريبا من المعجزة أو شبيها بها؛ ففي حديثه عن كرامات «الأوزاعي» يصف موته في الحمام بعد تدخل الغيب وإقفال الباب عليه، ثم انفتاحه بعد ذلك وهو ميت، وحين حضروا لتغسيله، وجدوه مغسلا مكفنا، ولما وضعوه في النعش طار في السماء ودفنته الملائكة (ص247-248).

الغيب هنا واضح المعالم والجذور أيضا، فالملائكة هي هذا الغيب المتدخل في العجائبي، وبذلك تقترب «القصة» من المعجزة، انطلاقا من ثلاثة مؤثرات مرتبة بالتتابع: الغيب يتدخل في طريقة الموت، ثم في الغسل والكفن، وأخيرا طيرانه ودفنه في السماء. لاشك أن التأثير الديني في أوعاء الناس عامة والفقهاء خاصة، قد جعل الكرامات العجائبية بديلا عن المعجزة التي تخص الأنبياء، فكانت الاستيهامات المصدقة، تقيس عليها وتجعل من الغيبي وتدخلاته جزءا من امتلاك هذا الغيب، وبالتالي، القدرة على تحويل جزئي في الواقع.

وتدخل الغيب في الواقع هو تأسيس ليقين جديد وتكسير لثبات المعلوم والمجهول، فالنابلسي يروي، في سياق آخر، حكاية قبر حسن الأغبر الذي طلب منهم دفنه قرب البحر، ولما مات وأرادوا دفنه بالجبانة، امتنع النعش ثم حملوه إلى المكان الذي قال لهم عنه (ص444). فالرغبة بعد الموت عند الأوزاعي

غير صريحة وتتحقق، وفي تحقق الرغبتين يتأكد العجائبي باقتحام عنصر الغيبي للطبيعي وتنفيذ الرغبة الضمنية والصريحة.

1-ج المكاشفة: تتضمن الرحلات بأنواعها، مكاشفات تتعلق بالراوي-الرحالة وتخص رحلته أو حياته كلها، وهي مكاشفات تمزق حجاب المستقبل في شكل إخباري من طرف شخص آخر أو النفس التي يخطر لها. وفي الحالتين تكون المكاشفة متعلقة بالمستقبل وبشيء محدد ومعلوم وبدرجات؛ أما كشف الماضي فهو قليل لأنه مرتبط باللحظة الراهنة، ولأن المكاشفة في المحصلة هي إنباء بغيوب ووقائع وقعت أو ستقع، يقوم بهذا الإنباء «الآخر» الحامل للكرامة، ففي "تحفة النظار..." يروي ابن بطوطة حكاية الشيخ ياقوت عن شيخه أبي العباس المرسي ان الحسن سيعرف لحظة موته والتي تحققت بالفعل (ص43). المكاشفة هنا ذاتية شأن حديث النفس الذي صادف ابن بطوطة أكثر من مرة:

- حينما رأى ابن بطوطة جبة بيضاء مبطنة فأعجبته وتحدث مع نفسه ولما دخل الشيخ كساه التوب الذي تمنى (ص211)، ثم بعد ذلك سيقوم من يكاشفه بأن سلطانا كافرا سيأخذ الجبة منه ويُعطيها، بعد ذلك لأخ الشيخ برهان الدين (ص626).

وتمتد المكاشفة، في الرحلة، شأن الحلم عند ابن بطوطة، متراوحة بين الذاتي والغيري.

- كان ببعض المساجد بشيراز فخطر بخاطره لو كان عنده

مصحف، ثم فجأة دخل عليه غلام قوي، وألقى في حجره، مصحفا (ص227). إنها أمنيات تتحقق بفعل تدخل الغيب ؛ وفي سياق آخر يروي صاحب التحفة "كرامة" المكاشفة عند الغير :

- كل من يجيء عند أبي عبد الله المرشدي يجد من الأكل ما ينوي دون تكلم حتى وإن كان في غير إبانه (ص46).

- حكاية الراوي الذي زار الشيخ جلال الدين، فلقيه أربعة من أصحابه لاستقباله، لأن الشيخ كوشف بمجيئه (ص625).

نوع ثالث من هذه المكاشفات، بعد النوعين السابقين المتعلقين بالمكاشفة الذاتية ومكاشفة الآخر، ويتعلق بالجمع بين الإثنتين، وهي مكاشفة الآخر للراوي، كما وقع لابن بطوطة بجدة، إذ وقف على بابه سائل أعمى، يطلب الماء، ثم يكاشفه في خاتم له (ص252). فالأمر، هنا، يبدو أن الراوي لا يصدقه وهو يفتح خبره بجملة : «ومن غريب ما اتفق لي»، ثم يورد النص كما لو أنه حكاية من حكايات "ألف ليلة وليلة" ؛ ويقع أن يتكرر هذا النوع لابن بطوطة مرتين مع اختلاف الزمان والمكان، حينما ينذر المكاشف الراوي بأن الغلام الذي اشتراه لا يصلح له، وفعلا يسمع بعد ذلك بأن الغلام قد قتل سيده[43].

أما المكاشفات الخاصة بالإخبار عن سير الرحلة فهي كثيرة، إذ أن أحد المجاذيب ينبئ النابلسي أنه سيسافر إلى الحج (ص202)، بينما سيخبر أحد الشيوخ الأولياء ابن بطوطة بمسار رحلته وماسيلقاه خلالها (ص43)، كما سيعلمه آخر بطريق رحلته

الصائبة والحقيقية (ص70). وكل مكاشفة، في بدايتها، استجابة لرغبة وتحقيق لها بقدرة غيبية، تصبح علامة مرجعية تبحث عن الإنتشار والتأثير في كل العلامات النصية إلى جانب الأحلام؛ فالعجائبي، هنا، ينتج مرجعه ومراجعه السردية في علاقتها الطبيعية بما هو فوق طبيعي، والإنفتاح على الديني والإجتماعي والنسق الثقافي وسجلات أخرى.

2- **الخارق**: يلجأ العجائبي إلى عنصر الخارق المتجاوز للحدود والمواصفات المعلومة، وذلك من أجل بناء عجائبيته وإضفاء طابع المبالغة عليها. ويتحقق بدرجات وتلوينات فيها ما هو خاص وما هو عام مثل الوقوف عند بلوغ الإنسان لعمر خارق[44]، ترافقه أفعال خارقة تتجلى في الإمتناع عن فعل أشياء محددة، كما يرى، أيضا، من زاوية الضخامة والقدرة على الإدهاش، مثل الشخص الذي يذكره ابن فضلان معتبرا إياه من شعب يأجوج ومأجوج، في حكاية تشويقية طويلة (ص136-140)، كذلك الغرناطي وهو يورد حكاية رجل ضخم وأخته، وهما من نسل «عاد» (ص152-153) أو أحد عبيد السلطان الذي يصفه ابن بطوطة، طويلا، ضخما يأكل الشاة عن آخرها في أكلة ويشرب نحو رطل ونصف من السمن (ص552-553)، أو القوم الذين ألفوا أكل لحم الإنسان[45]، أو الخارق الذي يطال الإنسان وهو قريب من الإمتساخ كما في المرأة ذات الثدي الواحد -عند ابن بطوطة- (ص603)، وذكر القرود التي لها لحى كالآدميين وتتصرف مثل تصرفهم (ص609).

والمكان الخارق كما أورد ذلك أبو دلف : «ومن أعاجيب هذا البيت أيضا أن كانونه يوقد منذ سبعمائة سنة فلا يوجد فيه رماد البتة ولا ينقطع الوقود عنه ساعة من الزمن»[46].

وأيضا القدرة الخارقة المتجلية في ايقاف عنصر من الطبيعة، شأن تأخير غروب الشمس بوقت محدد عبر تمديد النهار، وقد أورد النابلسي ذلك بخصوص نبي الله يوشع، وبخصوصه هو أيضا (ص196-198) ؛ أو تقليص الزمن، والطيران في السماء دون وسيلة (ص202)، أو الخارق المتعلق بالموت من خلال مايورده الغرناطي في رحلته من غار به رجال موتى، بعضهم قيام وبعضهم ركوع وبعضهم سجود وعليهم ثياب لا تبلى (ص154)، وكذلك الرجل الميت -منذ عهد عمر- حيث الدم يسيل منه رغم مرور كل تلك الفترة على موته (ص154).

تحضر هذه الخوارق وتنوعها لتدعيم العجائبي، ويمكن النظر إليها في أربعة تجليات :

2-أ الخوارق في السلوك والطباع : ويتعلق الأمرهنا بسلوك وطباع المجاذيب والأولياء والزهاد الذين تصدر عنهم الخوارق باعتبارها جزءاً من طبيعتهم وقدرتهم على الصبر والتحمل[47]، كأفراد أو طوائف مثل تلك التي سردها ابن بطوطة :

- الطائفة الأحمدية ترقص داخل النار وتأكلها بفمها (ص195).

- الطائفة الحيدرية والرقص على النار (ص196).

- طائفة تعرف بالرابطة، تابعة للخُضر والياس، منهم "عابد" يخرج مرة واحدة في الشهر للبحر كي يصطاد (ص201-202).

- أهل الهند الذين يحرقون أنفسهم بالنار (ص422-423).

لكن حضور خوارق الأفراد هي المتواترة بكثرة وتحضر بقدرتها على الإشفاء من بعض الأمراض المستعصية. ويتماهى أفوقاي مع ذاته وإيمانه، الذي هو سلاحه الوحيد في البلاد المسيحية، فيعتقد في نفسه الخوارق عبر نفس السلاح، وذلك حين يتحدث عن شفائه للمرأة السودانية (مباركة) من البرص، وامرأة أخرى بحرز ضمَّنه سورة قرآنية؛ والرجل الذي جاءه من الأندلس مريضا بالإستسقا، والآخر الذي قرأ بعضا من القرآن على يده التي كانت تبطل أثناء الوضوء فشفاه الله (ص128، 129)؛ كما يورد ابن بطوطة، بدوره، حكاية أحد المساكين الذي مسح على بطون دواب شربت من ماء أصابها بالوجع، لكن يده جعلتها تريق ما كان في أجوافها من ذلك الماء وبرئت (ص167).

ويحضر عنصر التطويع ضمن الخوارق ويتجلى في الكرامة وطاعة حيوان مفترس لشخص معين؛ فالكلاب الضخام المُعَدَّة لأكل بني آدم، كما يصفها ابن بطوطة، بصبصت لقاضي شيراز وحركت أذنابها بين يديه بعدما رموه إليها لتفترسه (ص216).

والفيلة التي حاصرت كل من أكل الفيل الصغير وقتلتهم جميعا إلا الشيخ الذي لم يأكله معهم (ص224).

2-ب تكليم الميت والجماد والحيوان : ويدخل هذا العجائبي في خانة الخارق المعجز حيث تتجاوز القدرة الإنسانية الطبيعة المألوفة إلى المعجزة التي لم تكتب إلا لبعض الأنبياء، وتحولها بصيغ أخرى إلى الصلحاء والأولياء والزهاد والمجاذيب، وهو استيهام عميق يرسم للعجائبي مسارا يكشف عن مدى تجذر الديني وأيضا الغيبي في الوعي، وانعكاس ذلك في النصوص، في شكل يقين وحقائق، أو لحظة تحول في حياة الشخص ؛ فالقصة التي يوردها النابلسي عن الصائد الذي كلمه صوت من القربوس (ص175)، كانت فضلا عن هاتف قبلي، لحظة تحول من حياة البذخ الى الزهد، وكأن العجائبي الخارق، هو جسر التحول والتطهر من زمن محدد، للدخول في زمن آخر، كما أن البهيمة التي كانت تتكلم مع الشيخ واختفت حين موتها هي علامة على كرامة ذلك الشيخ (ص455)، في حين يستحضر ابن جبير في رحلته تكلم الجماد وهو من حجر، مع الرسول ﷺ، حينما قدم دار أبي بكر فناداه به، ولم يكن حاضرا فأنطق الله عز وجل الحجر المذكور قائلا : «يارسول الله. ليس بحاضر، (ص133) ثم يتحدث أيضا، عن الجبل الذي نادى النبي [فقال : إلي يا محمد! فقد آويت قبلك سبعين نبيا»[48] ؛ وفي الموقفين يكون تكليم الجماد جزءا من بنية المعجزة. وبالتالي فهو عنصر أساسي في بناء الكرامة ؛ ولأن ابن جبير يمر من مكان به قبر يُسمى قبر الناطق، يورد الحكاية التي تقول إنه سمع عند وضعه في لحده

يقـول : «اللهم انزلني منزلا مـباركـا وأنت خـير المنـزليـن» (ص44).

فـالعـجـائبي الخـارق حـتىٰ الآن، خـصـوصـا، فـيـمـا يتـعلق بكرامـات تـمـاس والمـعـجزات، يرد سـمـاعـا أو قـراءة من كـتب تاريخية وليس رؤية ومشاهدة.

2-ج السحر : يرد السـحر باعتباره جزءاً من بناء لعبي يوهم بوقائع خارقة، ولكنها حيل ولعب يتأطر في قناعات وأنظمة ثقافية تندرج ضـمن ثقافات بعض الطوائف، كـمـا يورد ذلك ابن بطوطة في خـمس حكايات تتعلق بالجوكية وأعـمـالهم السـحرية، والتي حـوّلهـا ابن بطوطة إلى نصـوص عـجـائبـيـة من ضـمن مـشـاهداته ومروياته المسموعة :

- الجـوكي الذي يتـصـور في صـورة سَبُع لأنه من السـحـرة، يدخل من الأبواب المـغلقـة، يفـترس النـاس وقيل أنه يشـرب الدم ولا يأكل اللحم (ص554).

- «ومنهم من ينظر الى الإنسـان فيـقع ميـتـا من نظرته، وتقـول العـامـة إنه إذا قـتل بالنظر وشق عن صـدر الميت وجـد دون قلب، ويقولون أكل قلبه وأكثر ما يكون من النساء» (ص554).

- حـكاية حـضرهـا ابن بطوطة عند السلطان وتتعلق بالجـوكـيـة الذين يلتـحـفـون بالمـلاحف ويغطون رؤوسـهـم لأنهم ينتـفـونهـا بالرمـاد فطار أحـدهـم في الهـواء حـتى أدرك ابن بطوطة الوهـم وخاطبه السلطان بأنه لولا خوفه على عقله لأمرهم الإتيان بأعظم مما رأى (ص555-556).

- مداواتهم للعاهات مثل البرص، الجدام، وصنعهم لحبوب التقوية (ص556).

- جوكي في جزيرة صاح صيحة فسقطت بين يديه جوزة من جوز النارجيل (ص556).

- «وفي تلك الليلة حضر أحد المشعوذة وهو من عبيد القان. فقال له الأمير: أرنا من عجائبك، فأخذ كرة من خشب لها ثقب فيها سيور طوال، فرمى بها الى الهواء فارتفعت حتى غابت عن الأبصار... [ثم] أمر متعلما فتعلق به وصعد به في الهواء إلى أن غاب عن أبصارنا ودعاه [...] وصعد متابعا اياه كما فعل وبيده سكين فقطعه ورماه ثم أخذ أعضاءه وألصق بعضها ببعض» (ص653-654).

إن ما يجعل هذا العجائبي ضمن السحري هو قناعة الراوي الرحالة في كل ما يرويه عن الجوكية، كونه ليس إلا شعوذة وسحرا، على عكس الشيخ النابلسي الذي يورد العجائبي السحري دون إبداء موقف محدد في حكايتين:

- حول خراب قرية الصالحية: «فأخبرنا رجل كان معنا، ان سبب خرابها أنه مر بها رجل من المغاربة، فاستطعم أهلها فلم يطعموه شيئا فكتب ورقة فألقاها في الماء فغار الماء ولم يعد بعد ذلك، فخربت القرية ونفر أهلها منها» (ص101).

- سبب تسمية نهر الكلب: «وإنما سُمي بنهر الكلب لأن الفرنج في الزمان الأول صوروا هناك صورة كلب كبير من الحجر

وجعلوا فيه رصدا، إذا جاء العدو ينبح عليه فيسمعون ذلك النباح فيتأهبون لحرب العدو» (ص227).

إن السحر لعبة وجزء من ثقافة تعتمد الغيبي وتؤسس لعجائبي منفتح تتقاطع فيه عناصر متحولة ضمنها السحري في أشكاله المرتبطة بالطوائف أو بالديانة أو بالشعبي السائد.

2-د عجائبي الطبيعة : يطال استحضار العجائبي في الطبيعة وتَرَصّد الوجوه التي تدهش وتوقظ حيرة الرحالة، ويمكن النظر إليه من منظور علاقته بالإنسان، فهناك عناصر من الطبيعة ترد للتعجيب فقط دون الإفادة أو الضرر مثل المناديل التي تُرمى إلى النار ولا تحترق[49]، أو الحجر الذي نزل من السماء[50]. فيما هناك عجائبي يخدم الإنسان وهو مرتبط بالدين نموذج قصة الشجرة الخضراء بأوراق تُشبه أوراق التين، ورقها مكتوب عليه لا إله إلا الله محمد رسول الله، وهي تداوي الأمراض (ص574).

ويكثر ايراد عجائبي الطبيعة الفاعل لفعل خارق مثلما هو الماء الذي تدخله النساء فيحبلن والجميع لا ذكور فيهن[51]، أو الأرض في بلاد التبت التي تُدخل السرور إلى قلوب الناس، حتى إذا مات عندهم ميت لا يحزنون (ص73).

وهناك عجائبي يبرز عنف الطبيعة مثل البركة التي بها سمك، كل من اصطاده وأكله يمرض[52]، أو ماء النهر المسموم الذي يمر على خشخاش مسموم[53]؛ كما احتلت الريح إلى جانب الماء موقعا في سرد عجائبها، فابن بطوطة، يذكر الرجل الذي إذا قتلته

الريح وأراد أصحابه غسله ينفصل كل عضو منه عن سائر الأعضاء (ص283)، أو ريح السموم القاتلة التي تعفن الجسوم حتى أن الرجل إذا مات تتفسخ أعضاؤه كلها (ص399).

3- **المسخ والتحول**: إحدى دعامات العجائبي وجود عنصر المسخ الذي يطال الإنسان أو الطبيعة بقصد تبيان التغير الذي يدهش ويحير من حالة لأخرى، وذلك من أجل هدف معين هو استدعاء ممسوخ وقعت في الماضي، ومازالت رؤيتها واستحضارها يؤديان نفس الهدف - العبرة الذي وجدت له أول مرة، فابن بطوطة سيرى مجموعة من الحجارة على صورة الآدميين والبهائم في ذلك المكان الذي كان مدينة عظيمة، أكثرَ أهلها من الفساد فمسخوا حجارة (ص413). ويجيء هذا المسخ عقابا بتحويل بعض الصفات الآدمية إلى جماد أو كلها هو الأكثر، فالغرناطي يأتي بخبر مسخ إنسان -في صنعاء- نصفه إنسان والنصف الآخر نسناس (ص42)؛ ويصف الناس في السودان بدون رؤوس (ص43)، ويطال هذا الإمتساخ أيضا الحيوان مثلما يروي ذلك ابن فضلان عن حيوان مختلط بين الجمل والثور والبغل (ص141)، وهو تحول مركب بدون تفسير للسبب.

وإذا كانت هذه الإمتساخات بسبب غيبي وما هو فوق طبيعي، فإن هناك حكايات عجائبية تُبْرِز قدرة الإنسان على مسخ الآخر لتأكيد كرامته شأن المتصوف الهندي الذي يحول الحجر ذهبا[54]. أو الشيخ شهاب الدين الذي عقد التوبة فتحول الخمر، بين يديه،

ماءا حلوا[55] أو قصة جمال الدين، بعد جدال مع ابن العميد، تحول بلحية بيضاء ثم سوداء، ثم بدون لحية أثناء زعفة، فعجب القاضي ابن العميد وقبّل يده وصار تلميذا له[56].

تستخدم الكرامة المسخ الجزئي في ذات الفاعل لتبيان القدرة وتأكيد كرامته مثلما فعل الشيخ أحمد بن العجيل الذي جمّد أرجل بعض الفقهاء لما أراد بعضهم القيام -كما يروي ذلك ابن بطوطة- (ص393)، في حين يرد عجائبي آخر يكون فيه المسخ جزئيا ومفسرا بشكل طبيعي ولكنه يحقق الإدهاش الذي يولده فوق الطبيعي مثل حكاية الذين أكلوا لحم الرخ فاسودّت لحى المشايخ ولم يشيبوا أبدا، ويفسر الراوي مرد هذا إلى العود الذي حركوا به القدر وهو من شجرة الشباب[57].

تنوع المسوخ كما وردت في النصوص الرحلية غذّت العجائبي بدم جديد، وملأت شجرة الغيبي وفوق الطبيعي بعناصر غريبة تحير وتقلق أحيانا.

4- الاختفاء: يتحقق الاختفاء بصفته عنصرا يؤجج العجائبي ويعمق مساربه خالقا نفقا آخر في جسم النص الرحلي للارتباط بالشرايين الأخرى التي تبقى غير بعيدة عن أفق النسق الثقافي الذي أنتج السرود العربية.

والاختفاء بدوره، يؤسس لعوالمه انطلاقا من استحضاره لتأكيد كرامة المختفي الملتبس في وجوده على الرؤية بقدرة مسخرة من الغيب، وهو شكل يرد في بعض السرود العربية

(السيرية والشعبية) بمبرر مادي سحري يكون خاتما أو طاقية، لكنه في المتخيل الرحلي المؤسس، في هذا الجانب على الكرامة والإتصال الروحي مع عالم الغيب، تنتفي الأدوات ويصبح الاختفاء بدون وسيط «يلوث» كرامته.

تختلف وظائف الاختفاء أيضا، فالفقير الذي نبه الناس الى حمار وحشي بعدما أضناهم الجوع وكاد أن يُهلكهم ولما عادوا بالحمار لم يجدوا الرجل لاختفائه[58]. والرجل الذي جاء إلى الراوي بسمكة ثم اختفى (ص201-202)؛ وفي الحالتين، ألم يكن الحضور نفسه استيهاما وهواجس داخلية مهيأة لإفراز العجائبي قصد التخفيف من ضغطها؟

وفي هذه الحالة، فإن الاختفاء يجيء بعد تقديم مساعدة -في حالة الشدة- للآخر. في حين، هناك حالات اختفاء لخروج المختفي ذاته من المأزق، فالشيخ خليل الرفاعي الذي ذهبوا إليه ليمسكوه اختفى ولم يجدوه[59]؛ أو الاختفاء للدلالة على تحقيق كرامة أو شبه معجزة، كما جاء في نص "تحفة النظار" على لسان الراوي: «ووجدت في كتاب المعلم في شرح صحيح مسلم للقرطبي أن جماعة من الصحابة صحبهم أويس القرني من المدينة إلى الشام فتوفي في أثناء الطريق في برية لا عمارة فيها ولا ماء فتحيروا في أمره، فنزلوا فوجدوا حنوطا وكفنا وماء فعجبوا من ذلك وغسلوه وكفنوه وصلوا عليه ودفنوه، ثم ركبوا، فقال بعضهم، كيف نترك قبره بغير علامة، فعادوا للموضع فلم يجدوا للقبر أثرا» (ص114).

الاختفاء هنا يتحقق نتيجة تحصيل حاصل لعجائب وقعت في مكان قفر بوسائل مستحيلة حتى تكتمل الكرامة للميت، والاختفاء هو تأكيد لها ولحضور الغيب.

يحضر العجائبي بهذه الأشكال متنوعا ومركبا باعتباره نواة تستقطب عناصر أخرى لتفعيله، منها الغيبي والخارق والمسخ والاختفاء، وكل عنصر من هذه المكونات المتحولة غير الثابتة يخلق قوانينه داخل قانون العجائبي الذي يخضع لمبدأ الرحلة.

فاعتماد العجائبي، مثلا، على السند التاريخي والديني، أساسي لبناء مساره وترسيم خطابه، والاختفاء هو عنصر يولد عناصر أخرى يحركها، كما في قصة المدينة -الجنة- التي رآها عبد الله بن قلابة ثم اختفت بعد ذلك[60].

يمثل عنصر الاختفاء تقاطعا مع عنصر الخارق، نفس الشيء في الحديث عن مدينة النحاس التي يصفها الغرناطي وصفا بشخصيات واقعية وأحداث عجائبية لحضور الجن والاختفاء وخوارق الأرض وكلام السكان الذي يشبه كلام الطير[61]، فالعجائبي بهذا الحضور هو مسار استراتيجي في النص الرحلي متجذر في الثقافة العربية ومرتبط بعناصر/محفزات تستمد قوتها من التاريخ والدين لتدعيم الرؤية والخطاب. وتتموقع الكرامة عبر تجليات شتى ضمن العجائبي وهي إحدى أهم المحاور التي تقوم عليها باقي العناصر من أجل تأكيدها وتجليتها.

وإذا كان العجائبي عنصرا ديناميا في المتخيل الرحلي فإن كل نص رحلي يحاول أن يلون متخيله بما يتناسب مع الرؤية الموجهة للراوي-الرحالة.

يعمد ابن جبير إلى الاختزال في إيراد العجائبي والإكتفاء بالصيغ المعبرة العامة والتلميحية غير المفصلة، في شكل مشاهد مثل قوله حول «مشهد الرجل الصالح الزاهد والمعروف بصاحب الإبريق وقصته عجيبة في الكرامة» (ص44)، ويتوقف الراوي، هنا، دون سرد مضمون الحكاية، فالعجيب عنده يرتبط بالعمران والتاريخ وبعض الصلحاء ومحن السفر.

أما تمظهر العجائبي عند ابن بطوطة فهو متنوع في العمران والعادات والسلوك، يتراوح في تلويناته بين الوهمي والمحتمل لأحداث عاشها أو سمع بها، يرويها شاهدا وفاعلا ووسيطا لإبراز عنصر الكرامة والولاية، وفي هذا السياق يدرج ابن بطوطة رؤيته لما يورده، وهو يُسّوغ العجائبي للقارئ كما سوّغته ظروفه ومعطياته لنفسه : «وسنذكر من أخباره من عجائب لم يسمع بمثلها عما تقدمه. وأنا اشهد بالله وملائكته ورسله أن جميع ما أنقله عنه من الكرم الخارق للعادة حق يقين بالله شهيدا، واعلم أن بعض مآثره من ذلك لا يسوغ في عقل كثير من الناس، ويعدونه من قبيل المستحيل عادة، ولكنه شيء عاينته وعرفت صحته وأخذت بحظ وافر منه، لا يسعني إلا قول الحق فيه» (ص453).

ويتجدد العجائبي عند ابن فضلان ويتبأر في الآخر والعادات،

خصوصا، في رصده للامألوف من خلال بعض سلوكات وتقاليد الآخر مركزا على الجنس والامتساخات.

أما ابن أبي محلي فصورة الرحالة بداخله ظلت، بدورها، أسيرة الفقيه الذي يؤمن أن له كرامة بتجلياتها، لهذا فهو يلتفت للعجائبي، الذي في ذاته، خصوصا، التحول، المسخ والاختفاء.

أبو حامد الغرناطي وهو مؤسس مدرسة العجائب[62]، يتمثل العجائبي، في العمران والإنسان والحيوان والطبيعة، معتمدا التنويع عبر التضخيم والمسخ والتحول والقدرات الخارقة.

مرجعيات الغرناطي في هذا الإتجاه دينية وتاريخية، من تم جاء متنوعا بين الاجتماعي والديني والغيبي والتاريخي، إذْ يتم التأكيد على المسوخ والخوارق والغيبيات باعتبارها أشياء وأفعال مدهشة ومحيرة، وذلك لتأثر الراوي بالتواريخ والغيب، فكان العجائبي في نصه مُشاهدا وآخر مستدعى من مؤلفات متنوعة.

ولا يختلف أفوقاي في نصه "ناصر الدين على القوم الكافرين" كثيرا عن ابن أبي محلي، فهو بدوره يؤمن بالعجائبي الديني المرتبط بالغيبي المنطلق من ذاته المولدة للكرامة، باعتبار ما يفعله خارقا مدعوما من الغيب من خلال مداواته للأمراض المستعصية بدون أدوية، وإيجاده للضائع من الأشياء والأجوبة.

إن المتخيل عند أفوقاي، وضمنه العجائبي، له صبغة دينية، يبني حكاياته في شكل قصص ملغزة تتطلب بطلا وعقدة وحلا[63] يدخل فيها فوق الطبيعي والتاريخي والخارق.

وفي بناء مغاير للعجيب، يستبعد النابلسي في نصه الرحلي كل عجيبة عن ذاته، ويكتفي بسرد عجائب رآها أو استدعتها مشاهداته، فهو رحالة يقدس الأمكنة بآثارها أو قرائن منها، وأيضا الأولياء من المجاذيب والمشايخ وكراماتهم التي مثلت العجائبي المقترن بعناصر من قبيل السحر، الاختفاء، الامتساخ، الغيب وتدخلاته وتكليم الحيوان والجماد.

حضور العجائبي في النص الرحلي العربي ليس حضورا استثنائيا، وإنما هو عنصر عضوي في النسيج السردي، فهو في الرحلة جزء من المتخيل الرحلي، خصوصا، في تعميقه للارتباط بين الديني والاجتماعي، وجنوحه إلى المبالغة والحلمي والاستيهامي بقصد تجذير الكرامة ضمن صورة الأنا والآخر.

وقد تعددت صيغ تقديم هذه العجائب بشكل يوازي غناها وإن كان الراوي هو المحور والرؤية التي ترى أو تنقل، ذلك أن العجائبي يرد من طرف الراوي بصفته مشاركا فاعلا أو وسيطا، وفاعلا أو بصفته شاهدا مستمعا.

إحالات

1- ابن منظور، ج II، ص 69-70.

2- جاك لاكوف في : **L'étrange et le mérveilleux dans l'islam Médieval** (colloque), ed jeune Afrique, 1978, P 62.

3- زكريا القزويني (ق7هـ) : **عجائب المخلوقات وغرائب**

. **الموجودات**. مصر، مكتبة البابي الحلبي وأولاده، ط5، 1980، ص5.

4- الجرجاني : **كتاب التعريفات**. بيروت، مكتبة لبنان، 1978، ص152.

5- حمادي المسعودي : **العجيب في النصوص الدينية [مقال]** مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، العدد 13-14 ربيع 1991 ص88.

6- حسني زينة : **جغرافية الوهم**. لندن، رياض الريس، ط1، 1989، ص197.

7- حمادي المسعودي، ص87.

8- نفس المرجع، ص82.

-9 - L'étrange et le Merveilleux, (Colloque) Idem, P142

شأن لوي فاكس الذي يبني تصوره للعجائبي على التفسير وأنماطه، انظر . - Louis Fax : **La séduction de l'étrange** ; Paris, ed P.U.F : quardige, 2ème ed, 1987.

-10 - Colloque l'étrange et le merveilleux, P134

-11 - T.Todorov : **Introduction à la littérature fantastique**, ed Seuil (Points) 1970 (chap3).

-12 - L'étrange et le merveilleux, Idem, P 6, 23, 24

13- زكريا القزويني، مرجع سابق، ص9.

-14 - T.Todorov, Idem, P 47. 61 (chap 3)

-15 - T.Todorov, Introduction, Idem, P 65

-16 - Ibidem, P 52

-17 - Ibidem, P 53

-18 - L'étrange et le Merveilleux dans l'islam Médieval, Idem, P 138

-19 - Hervé Richard : **interprétation archeologique de récits de voyage** en tournine, P241 (in : Raymond chevallier (édités par) influence de la Grece et de Rome sur l'occident Moderne, (Actes de colloque 1975) Paris E.N.S. Tours, ed les Belles Lettres 1977.

-20 - T.Todorov, Idem, P : 60, 61, 62

-21 - L'étrange et le Merveilleux, Idem, P 71

22- Ibidem, P 73 -

23- Ibidem, Lakoff, P 97, 98 -

24- Ibidem, T.Fahd, P 141 -

25- Ibidem, T.Fahd, P 149 -

26- زكريا القزويني، ص38.

27- Paul Zumthor : **Essai de Poetique Médievale**, Seuil, Paris - 1972.

28- نفس المرجع ص 137، انظر أيضا لاكوف ص 74.

29- L'étrange et le Merveilleux, Idem, P : 92, 93, 94 -

30- ابن بطوطة، التحفة، ص 32 من ا لتقديم.

31- أبن جبير : ص140.

32- عبد الغني النابلسي : ص78.

33- L'étrange et le Merveilleux, Idem, P 150 -

34- Louis Fax : **La séduction de l'étrange**, ed P.U.F, 1987, P8. -

35- Ibidem, P 103 -

36- L'étrange et le Merveilleux, P 117 -

37- Idem, P142 -

38- L'étrange et le Merveilleux (W - Ycichl), P 146 -

39- الغرناطي، ص139.

40- الشيخ النابلسي، ص 196-197.

41- الشيخ النابلسي، ص 175.

42- ابن بطوطة، ص51.

43- ابن بطوطة، ص395، وأيضا ص432.

44- يرد عند ابن بطوطة أن أبا الأولياء عمره 350 سنة (ص397)، كما أن القطب حيدر الفرغاني عمره ينيف عن مائة وخمسين سنة، يصوم الدهر ويكثر الإعتكاف وربما أقام في خلوته أربعين يوما يقتات فيها أربعين تمرة (ص551)، وفي موقع آخر يذكر الرجل الذي أناف عن مائتي سنة لا يأكل ولا يشرب ولا يحدث ولا يباشر النساء مع قوته التامة (ص647).

45- يورد ابن بطوطة قصة السلطان منسي الذي قدمت عنده جماعة من

السودان أعطاهم خادمة لتخدمهم فذبحوها وأكلوها ولطخوا وجوههم بدمها (ص706).

46- أبو دلف : **الرسالة الثانية** . القاهرة، عالم النشر، 1970، ص37، نشر وتحقيق بطرس بولغا كوف، أنس خالدوف، ترجمة وتعليق محمد منير موسى.

47- ابن بطوطة، صفحات : 314-324-329.

48- ابن جبير، ص 134.

49- أبو حامد الغرناطي، ص 73.

50- ابن بطوطة، ص309.

51- أبو حامد الغرناطي، ص43.

52- الشيخ النابلسي، ص201.

53- ابن بطوطة، ص536-537.

54- ابن أبي محلي، ص106.

55- ابن بطوطة، ص393.

56- ابن بطوطة، ص53.

57- أبو حامد الغرناطي، ص131، 132.

58- ابن بطوطة، ص99، ويورد أيضا حكاية الرجل الذي دخل الغار واختفى، ص647-648.

59- الشيخ عبد الغني النابلسي، ص100.

60- أبو حامد الغرناطي، ص58، 59.

61- أبو حامد الغرناطي، ص65.

- انظر أيضا حكاية ابن بطوطة عن حسن المغربي المجنون وطيرانه من مكة الى أسفي، والعقاب الذي طاله لما أفشى السر العجيب (ص171-172)؛ ويقابلها أيضا ما يورده الشيخ النابلسي في رحلته عن الشيخ عمر صاحب الكرامات، وطيرانه ثم رجوعه، (ص202).

62- الغرناطي، من تقديم المحقق، ص14.

63- انظر أفوقاي، م.س : حكاية هدم الصومعة القديمة بغرناطة، ووجود الصندوق وما فيه من أشياء ملغزة تتطلب تفسيرا... (ص23-24) لكن، من أجمل مايرد عند أفوقاي حكاية المرأة الفاسدة والتي تحولت لتصبح «بابا» Pape (ص60-61).



تركيب

1- شكلت النصوص الرحلية في الأدب العربي مسارا مزدوجا داخل النسق الثقافي العام، حيث حضرت نصا مكتوبا يروي وقائع وسير منقولة عن تجربة فعلية أو متخيلة، وتفرعت إلى أنواع ظلت منفتحة على الامتصاص من باقي الأشكال الأدبية والاجتماعية، مما أكسبها ذلك التعدد الذي هيمنت عليه الرحلات الحجية والسفارية والأدبية، والتي تلتقي في علامات مشتركة وخصائص جامعة لها . .

المسار الآخر هو حضور الرحلة باعتبارها عنصرا محركا في الأشكال السردية، وبعض الأشكال الأخرى الاجتماعية، وهي أداة لخلق الفعل والحدث، ولإثراء للبعد الخيالي والتشويقي . .

وقد خضع النص الرحلي، من هذا المنظور لتحولات تابعة

للنسق الثقافي الذي كانت تندمج بداخله وتتفاعل مع أشكاله القريبة والبعيدة، ذلك أن نظرتنا لهذه النصوص متغيرة، نقرأها بعيون مختلفة[1] ونعيد تقييم وتأويل الدلالات والمفاهيم المتحكمة في ابنيات، لأن النصوص الرحلية التي لم يُفكَّر فيها في النقد القديم، عادت إلى واجهة النقد الحديث والتحليل من منظورات مختلفة وبأسئلة تريد فهم كل هذا التراث المتغلغل في عمق الأدب وعلى امتداده، وهو ما شفع لأحد الباحثين أن يتساءل عن الشي الذي ليس برحلة؟[2] فهي نص ممتد في كل الكتابات وفي الشفوي أيضا، تحضر من أجل وظيفة ودلالة، وتؤسس لرؤية ترتبط بالذات والتاريخ، إذ هي من الأشكال والأساليب الأولى المصاحبة للتعبير الإنساني منذ أقدم العصور ؛ وكأن الرحلة هي نقطة الالتقاء بين الواقعي والحلمي، الثقافي والرؤيوي، وهي مثل كل كتابة تنحو دائما «نحو تحويل العابر إلى ضروري، وتغيير القدري إلى شيء مكشوف»[3]، بحيث تحتضن ما هو مألوف ومنسي، عادي ومفاجئ، وكل ذلك ينطلق من ذات الرحالة الذي -وهو يحول مشاهداته عبر قناة المخيلة المستندة إلى التذكر، بالإضافات والتعديلات- يتحول، بدوره، من فاعل ومحرك إلى شخصية وراو-حكاء يصوغ ويعرض لأفعاله وردود الأفعال واكتشافاته المصحوبة باللذة وبالإمتعاض، مما يتيح لهذا العرض الاستعانة بالتقييمات والانطباعات وبناء المقارنات.

إن النص الرحلي بمساراته الأنواعية وتعدد خطاباته وفق

نمطية السفر والحس الواقعي والتجربة والأوصاف الخاصة بالأمكنة والوقائع يجعل منه تعبيرا لصيقا بالإنسان، ومتجذرا في التاريخ، وفي الثقافة الشفوية التي تنمو بين أحضان العامة والخاصة، ووسط تعبيرات سائدة ومهيمنة: الحكايات الشعبية، السير، التراجم، أدب المناقب، أدب القيامة، والمسالك والتاريخ والجغرافية الوصفية... تكتسب -باعتبارها تجارب شخصية في إطار جمعي- قدرة الشفوي وانصهاره، ثم التحويل وآلياته إلى المكتوب.

وقد خضع انبناء النص الرحلي لمسيرة طويلة من أجل التشكل والتجنس، وتحولت الرحلة من فعل إلى نص وإبداع يستقطب تعددا وتنوعا بمكونات وخصوصيات تكررت بحسب النوع ودرجات الاهتمام والوعي بالكتابة، والرحلة العربية وهي فعل ومتخيل قديم ارتبط بالإنسان وبأحلامه، وبمجازفاته في سبيل البحث عن الذات، وعن مرآة للاكتشاف والتعلم «والارتماء نحو مطاردة الوحدة المفتقدة»[4]، والحفر عن المعرفة المادية والروحية.

إن كل رحلة هي بحث صريح عن يقين معين، لذلك فقد شكل الدين في الرحلة -كما في كل الأدب العربي- مهيمنا قويا، وأساسًا استراتيجيا يحرك خلفيات الرحلة، غافيا في خطابها، إذ «من الديني يقبض الرحالة على حلم العالم الكوني»[5]، وتصبح المرجعية الدينية حافزا قويا يؤطر المرجعيات الأخرى، ويسوغها

أحيانا (الرحلات السفارية) ؛ مرجعيات فرضها قانون الجنس فضلا عن فنية الصوغ للتجارب والخبرات الإنسانية وكيفيات تقديمها داخل بنيات لغوية منهما بنيتان أساسيتان[6] : **بنية التقرير**، حيث اللغة وظيفية ورسم سريع للصورة واختصار كمي للملفوظ. ثم **بنية المذكرات** ؛ ومايتفرع من بينات غيرهما ضمن أبعاد تقاطع الأشكال والتعبيرات ووجودها في النص الأدبي بأنواعه، وفي النص التاريخي والهاجيوغرافي-المناقبي. فتَوسّع هذه الأشكال وانفتاحها هو ما سمح للرحلة بقدرتها على التحول والحضور باعتبارها شكلا أو عنصرا في حقول أخرى.

2- من أهم الاستنتاجات التي توصلنا إليها في هذا المؤلف، فضلا عما سبق، ان التراث العربي يحفل بنصوص رحلية ثرية وتأسيسية، راكمت إرثا متنوعا استطاع أن يجنسها ويميزها، فجاءت بعض النصوص تحمل سمات عالية من الخطاب والمحكي، وأخرى جافة وتقريرية أو تكرارية تندرج، كلها، ضمن المتخيل العربي، الأدبي والفني. والملفت للنظر أن الرحلة في الأدب العربي قد أهملت نقديا شأن الحكايات الشعبية، وألصقت بها صفة العجائبي حتى اعتبرت نوعا من الإختلاق والمشاهدات.

وقد هيمنت الرحلات الدينية، إلى الحجاز وبيت المقدس، أوإلى مزارات أخرى مرتبطة بما هو ديني، باعتبار أن الدين كان أداة فاعلة في التقييم والمقارنة، خصوصا بين صورتي الذات والغير.

ورغم الإلتبـاس الذي يقع من خـلال تجنيس الرحـلات وتحديد انتسابها إلى التاريخ، أو الجغرافيا، أو إلى الأدب، فإن تأريخ الرحلة العربية المكتوبة، يميل إلى الأدبي، بصفته حكيا يروي عن الذات في سفرها، والذي يقترب ممـا هو شخصي، سيـري وبيوغرافي وتراجمي، اعتمـادا على تنويعات وصفية بأسلوب المؤرخ الهاوي والجغرافي والاثنوغرافيّ.

وتصبح الرحلة نصا وعلامة لعدة تقاطعات، وشكلا دائريا منفتحا ؛ للوصف فيه قدرة على مزج الوعي التاريخي، بالجغرافي وبالخيـالي-الإستيـهامي من داخل دائرة الذات، والغيـر، والعمران ... للوقوف عند رصيد القيم وأشكالها.

وتنفتح الرحلة كذلك على سردية خطية-تقليدية ذات سمات كلاسيكية مرتبطة بالموروث الحكائي، حيث سلطة المتكلمْ، راويا وشخصية بؤرية، لأن قيم التذويت والتمثل تبرز عبر وعي الكتابة الرحلية في البناء المقدماتي والخاتمة، ثم السرود الوصفية والتأملات والتعليقات والمقارنة والتشخيصات المتنوعة والحوارات وأساليب التقديم الذاتي والغيري سردا ووصفا، والمبدأ الواقعي والسجلات والمرجع وبنيات التذكر والتقرير والأبعاد العجائبية والحلمية وغيرها من التنويعات التي تستحضر المكونات تبعا للحضور التيماتي واستدعاءاته لمهيمنات دون أخرى.

وتتشكل نصية الرحلة من هذه العناصر فيصبح المبدأ الواقعي

جزءا منصهرا داخل بناء نصي تحضر فيه تشكيلات العجائبي والحلمي لصياغة عالم متخيل من هيكل واقع ونسائج واقع ثان محلوم به أو مفتقد، وهو منحنى ينطبق على الرحلات «الفعلية-الحقيقية» أو الرحلات الخيالية القريبة من الايطوبيا وأدب القيامة-الأخروي.

كما ساهم النص الرحلي في إفادة مباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية، لأنه خلق تراكما اتضحت منه بعض معالم ثلاثة أشكال كبرى والمؤطرة لعدد كبير من الأنواع ذات البنيات المشتركة والخصوصيات المميزة وأيضا الخطاب والمتخيل، وعنصر التحول والتحويل، وآثار المتخيل والواقعي والشفوي والمكتوب، بالإضافة إلى الرحلة شكلا وعنصرا، الأمر الذي جعل النص الرحلي في الأدب العربي يَملك أسئلته ويبلورها ضمن السؤال الجوهري العام للثقافة، حيث البحث عن هوية مشتركة أو متفردة، ومعرفة ذائبة في الذات والآخر والمعطيات الثابتة والمتغيرة

3- إن الأفكار التي سعى هذا الكتاب إلى تجليتها ستظل مشرعة على أسئلة أخرى وعلى مقاربة بنصوص رحلية إضافية، ذلك أن خصوصيات الرحلة وتنوعها دافع رئيسي للمزيد من البحث. فقد تم الوقوف عند أهم الأسئلة المطروحة في كل ثنايا الفصول، في ما يخص إبراز هذه الخصوصية، سواء على مستوى البنيات والمكونات النصية أو الخطاب ومقوله، وتجنس الرحلة

وأنواعها التي تم حصرها في رحلات متخيلة وأخرى فعلية، والأنواع الثلاثة المترتبة، والآليات التي تشتغل بها في اطار أن هذه الأنواع تنفتح على أشكال تعبيرية متعددة، وتمتح من صياغات أسلوبية غير موحّدة، لذلك فإن إطار التلفظ والملفوظ والمتلقي وبناءات أخرى مثل الوصف والصورة والمكان، قد أفضى إلى درجة تالية من التحليل تتعلق بخطاب المتخيل الذي يولد من رحم الواقعي إذ يعمل الحلم والعجائبي على تخييله وتصنيف الأحلام والعجائب وورودهما، بعد تشكلها في صياغات متنوعة.

وقد جاء كل هذا تأسيسا على تحليل نصوص رحلية مختلفة، فمن السفارية إلى الحجية والزيارية والأدبية، بقصد الوقوف على عمومية الخصوصية، وخصوصية الأنواع.

وفي هذا السياق، كان نص «تحفة النظار في عجائب الأمصار وغرائب الأسفار» لابن بطوطة حاضرا منذ البداية للإختبار والإستنتاج لتميزه، ثم لكونه في المتناول باعتباره نصا يحتوي على مادة خصبة للتحليل، حيث إنه نص ينكتب بعد قرابة ثلاثة عقود من الزمن الفعلي الإرتحالي، ويجيء ذلك الغنى مستجيبا لنسيج جمالي يحتوي على تماسك فني يتجلى في كون حلم واحد يتحكم في كل بنيات النص بما فيها جسور العجائبي والواقعي.

إن هذه المزاوجة بين التحليل واستخلاص النتائج، بناء على الخلفية النظرية والأسئلة المطروحة قاد إلى استيلاد أسئلة موازية أخرى أشد إغراءاً وأبعد مجازفة، تنطلق من اعتبار النص الرحلي

شكلا مفتوحا تصهر بداخله عدة أشكال يتفاوت حضورها ودرجات هيمنتها بحسب النوع الرحلي وطبيعة الانتساب الثقافي للرحلة.

ورغم ذلك، فإن هذا السؤال مرتبط باستفهام آخر حول لماذا تلاشى جنس الرحلة مثل غيره من الأشكال السردية التراثية؟ هل لأن الأشكال التي كانت الرحلة تستلهمها وتستدعيها قد تلاشت وتقهقرت مع ظهور جنس فني وأدبي سيمتص الرحلة، بدورها، لتصبح جزءا من مكوناته، وهو جنس الرواية؟ ذلك أن الفترة ما بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين وسمت بحدثين خاصين بالرحلة، **الأول** هو تحويل اتجاه أغلب الرحلات نحو الغرب والبلدان الأجنبية وظهور رحلات المثاقفة بشكل كبير، كانت في ظاهرها تتماهى مع الشكل الرحلي القديم، وفي طموحها تحاكي شكل الروايات المترجمة أو الأساليب الصحفية التي شاعت مع ظهور الصحافة في بلاد الشام ومصر ثم المغرب العربي.

الحدث الثاني هو المحاولات السردية الأولى في العقود الستة الأخيرة من القرن التاسع عشر، والتي سعت إلى كتابة رحلات «روائية» على غرار ما كُتب من مقامات، لكن هذه الكتابات «أخفقت» فلم تستمر لأن التحولات العامة في الوضع العربي، ثقافيا وسياسيا واجتماعيا أصبحت في حاجة إلى شكل أدبي أشد مرونة وأكثر انفتاحا على المتخيل والواقعي.

وإذا كانت الرواية جنسا أدبيا منفتحا كما أكدت ذلك كل

التنظيرات التي قاربتها منذ هيجل ولوكاتش إلى باختين وكريزنسكي وغيرهم ، فإن استثمارها لعنصر الرحلة بداخلها مازال قائما، وفي حاجة إلى قراءة ضمن المكونات الأخرى، وضمن تشكّل وتطور الرحلة في أدبنا العربي.

إحالات

1- T.Todorov : **Les Morales de l'histoire**, ed Grasset, 1991, P 104.

2- T.Todorov, Idem, P 95

3- D.H Pageaux, Idem, P 36

4- Norman Doiron : **L'art de voyager**, in Poetique, N°73 fev 1988, ed Seuil, P 89.

5- Ibidem, P 89

6- انظر : عبد الرحيم مودن : **أدبية الرحلة**، الدار البيضاء دار الثقافة، ط1، 1996، ص57.



قائمة بأسماء المراجع والمصادر

1-1- باللغة العربية :

- إبراهيم، عبد الله : السردية العربية، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي. بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1992 .
- إدال ، ليون : فن السيرة الأدبية . بيروت، دار العودة، 1988 [ترجمة صدقي حطاب] .
- ابن خلدون، بيروت، دار البيان (د. ت) .
- ابن سيرين : منتخب الكلام في تفسير الأحلام (بهامش الجزء الأول من كتاب الشيخ عبد الغني النابلسي : تعطير الأنام في تعبير المنام) بيروت، دار الكتب العلمي، (د. ت) .
- ابن شاهين الظاهري : الإشارات في علم العبارات (بهامش الجزء الثاني من كتاب الشيخ عبد الغني النابلسي : تعطير الأنام في تعبير المنام) بيروت، دار الكتب العلمية (د. ت) .
- ابن عبد ربه : العقد الفريد. بيروت، دار الكتب العملية، ط1، 1983 .
- ابن منبه، وهب : كتاب التيجان (سلسلة ذخائر العرب 10) أكتوبر 1996، الهيئة العامة لقصور الثقافة بمصر. ط 3 (وضمنه أيضا أخبار عبيد بن شرية الجرهمي في أخبار اليمن) .

- أبو بكر، أسماء محمد : ابن بطوطة، الرجل والرحلة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1992.
- أبو عبيدة، معمر بن مثنى : كتاب أيام العرب قبل الإسلام. عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، ط1، 1987 [جمع وتحقيق ودراسة: عادل البياتي].
- أبوليوس، لوكيوس : تحولات الجحش الذهبي، طرابلس ليبيا، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان، ط2، 1984 [ترجمة : علي فهمي خشيم].
- أحمد محمود، عبد الحميد : الهجرات العربية القديمة. دمشق. دار طلاس، ط1، 1988.
- أولمان، ستيفان : الصورة في الرواية، طنجة، منشورات مدرسة الملك فهد العليا للترجمة بطنجة، 1995 [ترجمة رضوان العيادي ومحمد مشبال].
- أولمان، ستيفان : دور الكلمة في اللغة، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ط12، 1997 [ترجمة وتقديم وتعليق، كمال بشر].
- باختين، ميخائيل : شعرية دوستوفسكي، الدار البيضاء، دار توبقال، ط1، 1986.
- البغدادي، الخطيب : تاريخ بغداد (14مج). المدينة المنورة، المكتبة السلفية (د.ت).
- البغدادي، الخطيب : الرحلة في طلب الحديث. بيروت، دار الكتب العلمية. [تحقيق نور الدين عتر].
- البلاذري : فتوح البلدان. بيروت، دار الكتب العلمية 1978 [راجعه رضوان محمد رضوان].
- بوريلي، الكسندر : أسرار النوم، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد 163، يوليوز 1992. [ترجمة عبد العزيز سلامة].

- ترحيني، محمد أحمد : المؤرخون والتأريخ عند العرب : بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1991.
- التوحيدي، أبو حيان : كتاب الإمتاع والمؤانسة (المجموعة الكاملة) بيروت، دار مكتبة الحياة، (د.ت) [صححه وضبطه وشرح غريبه : أحمد أمين وأحمد الزين].
- تودوروف، تزفتان : الشعرية، الدار البيضاء، دار توبقال. ط2، 1990. [ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة].
- جاد المولى، محمد أحمد وآخرون : أيام العرب في الجاهلية. بيروت، دار إحياء التراث العربي. (د.ت).
- الجزار، محمد فكري : العنوان وسميوطيقا الاتصال الأدبي، القاهرة، سلسلة دراسات أدبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
- الحسين، أحمد : أدب الكدية في العصر العباسي، سوريا، دار الحوار، ط1، 1986.
- خصباك، شاكر : في الجغرافية العربية، بيروت. دار الحداثة، ط1، 1988.
- دوجلاس، فدوى مالطي : بناء النص التراثي، دراسات في الأدب والتراجم. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة دراسات أدبية. 1985.
- ديرلاين، فريد ريش فون : الحكاية والخرافة. بيروت، دار القلم، ط1، 1973. [ترجمة نبيلة إبراهيم، مراجعة عز الدين اسماعيل].
- الذهبي : تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. (4أجزاء)، بيروت، مؤسسة الرسالة ط1، 1988. [حققه وضبط نصه، بشار عواد معروف الشيخ شعيب الارناؤوط، صالح مهدي عباس].
- رومية، وهب : الرحلة في القصيدة الجاهلية. بيروت، مؤسسة الرسالة، ط3، 1982.

- الزركشي، بدر الدين : الغرر السوافر عما يحتاج إليه المسافر. الأردن، نشر المكتب الإسلامي، دار عمار، ط1، 1989.
- زكي أحمد كمال : الأساطير : دراسة حضارية مقارنة. بيروت، دار العودة، ط2، 1979.
- زهران، محمود : قصص من القرآن، مصر، دار الكتاب العربي، ط1، 1956.
- زيادة، نيقولا : الجغرافية والرحلات عند العرب، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1987.
زينة، حسني : جغرافيا الوهم. لندن، رياض الريس، ط1، 1989.
- سركيس، إحسان : الآداب القديمة وعلاقتها بتطور المجتمعات، بيروت، دار الطليعة، ط1 1988.
- السعافين، إبراهيم : أصول المقامات. بيروت، دار المناهل، ط1، 1987.
- سعد الله، أبو القاسم : تجارب في الأدب والرحلة. الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983.
- السكاكي، أبو يعقوب : مفتاح العلوم. بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1983 (ضبطه وشرحه نعيم زرزور).
- السمعاني، أبو منصور : الأنساب (5 أجزاء)، بيروت، دار الخبان، ط1، 1988 [تقديم وتعليق : عبد الله عمر البارودي].
- السهروردي، شهاب الدين : عوارف المعارف، مصر، دار الكتب الحديثة، 1971 (ج1) [تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف].
- السواح، فراس : كنوز الأعماق، قراءة في ملحمة جلجامش. دمشق، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1987.
- الشحاد، أحمد محمد : الملامح السياسية في حكايات ألف ليلة وليلة. بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط2، 1986.

- الشرباصي، أحمد : من أدب القرآن، مصر، دار المعارف، ط2، (د.ت).
- الشكعة، مصطفى : مناهج التأليف عند العلماء العرب، بيروت، دار العلم للملايين. ط3، 1979.
- الشيخاني، يوسف : أصحاب الكدية الساسانيون. دمشق، دار البصائر، ط1، 1984.
- سابايارد، نازك : الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، بيروت، مؤسسة نوفل، ط1، 1979.
- الطبري، أبو جعفر : تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، القاهرة، دار المعارف، ط4. (د.ت) سلسلة ذخائر العرب، 30، [تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم].
- ضيف، شوقي : الرحلات، القاهرة، مصر. دار المعارف (د.ت).
- شوقي ضيف : الفن ومذاهبه في الشعر العربي، القاهرة، دار المعارف بمصر، سلسلة مكتبة الدراسات الأدبية.
- عبد الحميد، علي عبد المنعم : النموذج الانساني في أدب المقامة، بيروت، مكتبة لبنان، لونجمان. ط1. 1994.
- عبد الدايم، يحيى ابراهيم : الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث. بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1978.
- عبد ربه، عبد الحافظ : بحوث في قصص القرآن. بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1972.
- عساف، الشيخ أحمد : قصص من التنزيل، بيروت، دار لبنان للطباعة والنشر، ط1، 1981.
- العسقلاني ابن حجر : إنباء الغمر بأنباء العمر في التاريخ. بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1986 [تحت مراقبة محمد عبد المفيد خان].
- عصفور، جابر : الصورة الفنية في التراث القديم والبلاغي عند العرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 3، 1992.

- العطار، فريد الدين : منطق الطير. بيروت، دار الأندلس، 1996 [دراسة وترجمة، بديع محمد جمعة].
- العطار سلمان : الخيال عند ابن عربي (النظرية والمجالات) القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1991.
- عطوان، حسين : مقدمة القصيدة العربية في العصر العباسي الثاني، بيروت، دار الجيل، ط1، 1982.
- عويس محمد : العنوان في الأدب العربي : النشأة والتطور، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية. ط1، 1988.
- الغزالي، أبو حامد : إحياء العلوم.
- فاولر، روجر : اللسانيات والرواية، الدار البيضاء، دار الثقافة ط1، 1997 [ترجمة لحسن أحمامة].
- فرجيل : الانيادة، بيروت، دار العلم للملايين، ط3، 1980 [ترجمة عنبرة سلام الخالدي].
- فهيم، حسين محمد : أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، عدد 138، الكويت يونيو 1989.
- القاشاني، كمال الدين (ق 8هـ) : اصطلاحات الصوفية، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981.
- قباني، رنا : أساطير أوربا عن الشرق. سوريا، دار طلاس، ط1، 1988 [ترجمة صباح قباني].
- القزويني، زكريا : عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات. مصر، مكتبة بابي الحلبي وأولاده، ط5، 1980.
- كراتشوفسكي، أغناطيوس : تاريخ الأدب الجغرافي العربي، بيروت دار الغرب الإسلامي، ط2، 1987 [نقله الى العربية عن الروسية : صلاح الدين عثمان هاشم].
- كليطو، عبد الفتاح : المقامات، السرد والأنساق الثقافية. الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط1، 1983 [ترجمة عبد الكبير الشرقاوي].

- كليطو، عبد الفتاح : الحكاية والتأويل، دراسات في السرد العربي. الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، ط1، 1988.
- الكاتب، ابن وهب : البرهان في وصف البيان. القاهرة، مكتبة الشباب، 1969 [تقديم وتحقيق حنفي محمد شرف].
- المبخوت، شكري : سيرة الغائب، سيرة الآتي. تونس، دار الجنوب للنشر، 1992.
- المحاسبي، الحارث : كتاب التوهم. حلب، دار الوعي، (دت).
- محمدين، محمد محمود (تصنيف) : التراث الجغرافي الإسلامي. الرباط، السعودية، دار العلوم للطباعة والنشر. ط2، 1984.
- المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر (4 أجزاء)، بيروت، دار الأندلس، ط6، 1984 [تحقيق يوسف أسعد داغر].
- المقدسي، أنيس : تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي بيروت : دار العلم للملايين، ط8، 1989.
- المقري، أحمد بن محمد : نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب. بيروت، دار الفكر، ط1، 1986 [تحقيق يوسف الشيخ البقاعي].
- المقريزي (زكريا) (ت 845هـ) : كتاب المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار (الخطط المقريزية). القاهرة، مؤسسة الثقافة الدينية. (د.ت).
- الملاح، عبد الغني : رحلة في الف ليلة وليلة. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981.
- مودن، عبد الرحيم : أدبية الرحلة، الدار البيضاء، دار الثقافة، ط1، 1996.
- مورو، فرانسوا : البلاغة، مدخل لدراسة الصور البيانية، الدار البيضاء، منشورات الحوار الأكاديمي، ط1 1989 [ترجمة : محمد الولي وجرير عائشة].
- مؤنس، حسين : تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس، مدريد، إسبانيا، المنظمة العربية للثقافة والعلوم، ط2-1986.

- النابلسي، عبد الغني : تعطير الأنام في تعبير المنام (في مجلدين) بيروت، دار الكتب العلمية، (دت).
- النساج، سيد حامد : رحلة التراث العربي، القاهرة، دائرة المعارف، ط5، 1994.
- نصار، حسين : أدب الرحلة، بيروت، القاهرة، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط1، 1991.
- نصر، عاطف عودة : الخيال، مفهوماته ووظائفه. مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1984.
- هاملتون، إديث : الميتولوجيا. دمشق، منشورات إتحاد كتاب العرب، ط1، 1990. [ترجمة حنا عبود].
- الهمذاني، بديع الزمان : شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2. (د.ت) [محمد محي الدين عبد الحميد].
- هورفيتش، يوسف : المغازي الأولى ومؤلفوها. القاهرة، مكتبة مصطفى الحلبي، 1949. [ترجمة حسين نصار].
- هوميروس : الأوديسة. بيروت، دار العلم للملايين ط3، 1977 [ترجمة : عنبرة سلام الخالدي].
- هوميروس : الإلياذة. القاهرة، دار الفكر العربي. ط2، 1981 [ترجمة أمين سلامة].
- اليازجي، كمال : الأساليب الأدبية في النثر العربي القديم. لبنان، دار الجيل، ط1، 1986.

2-1- مراجع باللغة الأجنبية :

- Bakhtine, Mikhail : Esthétique de la création verbale, Paris, Gallimard, 1984.
- Benac, Henri : Guide des idées littéraires, France, ed Hachette, 1988.
- Boileau, laurent Danon : Produire le fictif, France, ed klincksiek, 1982.
- Doiron Normand : l'art de voyager. Le déplacement à l'âge classique, quebec. Les presses de l'université Lavale. Paris Klincksieck 1995.

- Farcy, Gerard-Denis : Lexique de la critique, Paris, ed, P.U.F. 1991.
- Fax, Louis : La séduction de l'étrange, Paris, ed P.U.F (quadrige) 2ed, 1987.
- Feuillet, Jack . Introduction à l'analyse morpho-syntaxique, Paris, ed P.U.F, 1988.
- Genette, Gerard : Seuils, ed Seuil 1987.
- Grivel, Charles : Production de l'interet Romanesque, ed Mouton, 1973.
- Hoek, Loe, H : La Marque du titre, ed Mouton, 1982
- Howvel, VanDen : Parole, Mot, silence : Pour une Poetique de l'énonciation, Lib. José Corti 1985.
- Huet, Jean Charles : Litterature Médievale et Psychanalyse. Pour une clinique litteraire, éd. P.U F. (écriture) 1990.
- Iser, W : Acte de lécture ; théorie de l'effet Esthétique, ed. Pièrre Mardaga, 1985.
- Krysinski, Wladimir : Carrefours de signes, essai sur le Roman Moderne, lahaye, Mouton éditeur, 1981.
- Lintvelt Jaap . Essai de typologie narrative, le point de vue, théorie et Analyse, Librairie José corti, Paris 1981.
- Lohjomri ; AbdelJalil : L'image du Maroc dans la littérature Française, Alger, ed SNED, 1973.
- Mitterand, Henri : Le Discours du Romon, France, ed P.U.F, (Ecriture). 2ed. 1986
- Mitterand, Henri . L'illusion réaliste, de Balzac à Aragon, France, ed P.U.F. (écriture), 1994.
- Nkasham, Pius Ngandu : Ecriture et discours litteraire (Etudes sur le Roman Africain) ed l'hamarthan, Paris 1989.
- Oréchioni, . L'énonciation de la subjectivité dans le langage. lib Armand Colin, Paris 1980.
- Pageaux, Daniel Henri : La litterature Générale et Comparée, Paris. Armand Colin, 1994.
- Pratt, Mary Louise : Impérial eyes, travel writing and transculturation, London, ed Routledge, 1992.
- Quère, Henri : Intermittences du sens, France ed : P.U.F. 1992.
- Sartiliot Claudette : Citation and Modernity. Derrida, Joyce, and

Brecht, Norman. University of oklahoma, Press 1993.
- Todorov, T : Théorie de la littérature, France èd seuil, 1965.
- Todorov, T : Introduction à la litterature Fantastique ed seuil (Point), 1970.
- Todorov, T : Les morales de l'histoire, France, ed Grasset, 1991.
- Vignaux, Georges : Le discours acteur du Monde, ed Orphys, 1988.
- Zumthor, Paul : Essai de Poétique Médievale, ed Seuil, Paris 1972.

2- قائمة بأسماء المؤلفات الجماعية

2-1- باللغة العربية :

- أبحاث في اللسانيات العربية، الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب والعلوم بنمسيك، مطبعة النجاح الجديدة، 1965.
- ابن بطوطة. منشورات مدرسة الملك فهد العليا للترجمة بطنجة، ط1، 1996.
- أدب الرحلة والتواصل الحضاري. مكناس، جامعة المولى إسماعيل، سلسلة الندوات 5، 1993.
- الأدب العربي: تعبيره عن الوحدة والتنوع. بحوث تمهيدية، مركز دراسات الوحدة العربية، . جامعة الأمم المتحدة بيروت، ط1 مارس 1987.
- الأدب والواقع: مراكش، نشر تانسيفت، ط1، 1992 [ترجمة: عبد الجليل الازدي، محمد معتصم].
- الآداب والأنواع الأدبية، سوريا، دار طلاس، ط1، 1985 [ترجمة طاهر حجار].
- بحوث سوفيتية جديدة في الأدب العربي. موسكو، دار رادوغا، 1986 [ترجمة: محمد الطيار].
- بحوث المؤتمر الجغرافي الإسلامي الأول (المجلد الثالث)، الرياض،

تحت إشراف إدارة الثقافة والنشر بجامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، 1984.
- مجموعة من الباحثين السوفييت . نظرية الأدب، بغداد، منشورات وزارة الثقافة والاعلام (سلسلة 92)، 1980 [فصل خاص] : ف ف. كوزينوف : الرواية ملحمة العصر الحديث [ترجمة . نصيف جميل التكريتي].
- دراسات طرائق تحليل السرد الأدبي، الرباط منشورات اتحاد كتاب المغرب، ط1-1992.
- قضايا التلقي والتأويل، الرباط . منشورات جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط.
- اللغة والخطاب الأدبي (اختيار وترجمة : سعيد الغانمي) بيروت، البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1993.
- نصوص الشكلانيين الروس : نظرية المنهج الشكلي (ترجمة ابراهيم الخطيب) بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط1، 1982.
- نظرية التلقي : اشكاليات وتطبيقات . الرباط، منشورات جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط.

2-2- باللغة الفرنسية :

- Angenot, M. Bessiere, J. Fokkema, D : Théorie littéraire (colloque), ed P.U.F, Fondamental 1989.
- Bessiere, Jean (Reunies par) : L'ordre du descriptif, France, Université de Picardie, P.U.F 1988.
- Chevalier, Raymond. (Edités par) . influence de la Grece et de Rome sur l'occident Moderne. (Actes de colloque, déc, 1975). Paris, ENS, Tours, ed, les Belles lettres 1977.
- L'école de Paris (En collaboration), Paris, ed Hachette 1981.
- L'étrange et le Mérveilleux dans l'islam Médieval (colloque) France, ed jeune Afrique, 1978.
- Poétique de Récit, ed Seuil 1977.

- Position et opposition sur le Roman contemporain, Actes et colloques N°8, Strasbourg, ed Klincksiek 1979.

3 - المعاجم والموسوعات

3-1- باللغة العربية :

- ابن دريد، أبو بكر الحسين : جمهرة اللغة العربية. بيروت، دار العلم للملايين، ط1، 1987 [تحقيق وتقديم رمزي بعلبك].
- ابن منظور : لسان العرب، بيروت، دار صادر (د.ت).
- الأبياري، ابراهيم. (جمع وتصنيف) : الموسوعية الفقهية، مؤسسة سجل العرب (د.ت).
- بزرك، أقا الطهراني : معجم الدريعة، بيروت، دار الأضواء (د.ت).
- البستاني، بطرس : دائرة المعارف، بيروت، دار المعرفة (د.ت).
- الجرجاني : كتاب التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، 1988.
- خليفة، حاجي : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت، دار الفكر 1982.
- دائرة المعارف الاسلامية، بيروت، دار الفكر (د.ت).
- رضا، الشيخ أحمد : معجم متن اللغة، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1958.
- العسكري، أبو هلال : الفروق اللغوية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1981 (حققه وضبطه حسام الدين القدسي).
- معجم اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم. القاهرة، دار الشروق. (د.ت).
- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف الإسلامية. الكويت ط1. 1983.
- وهبة، مجدي والمهندس، كامل : معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، بيروت، مكتبة لبنان، ط2، 1984.

2-3- باللغة الفرنسية :

- Dictionnaire Quillet, de la langue Française. Paris France, ed Quillet 1975.
- Dictionnaire des litteratures de la langue Française, Paris, ed Bordas 1984.,
- Dictionnaire des lettres (sous la direction de Jacques Demongin) Paris, ed Larousse, 1986.
- Dictionnaire universel des litteratures, Paris, P.U.F. 1éd, 1994.
- Encyclopédie universalis, France, éditeur à Paris 1980.
- Littré, Paris, France, éd Hachette (Tome 7), 1958.

4 - المجلات والدوريات

1-4- باللغة العربية :

- الثقافة الأجنبية، (محور : أدب الرحلة) بغداد، العراق، السنة التاسعة، العدد الثالث، 1989 .
- درسات سميائية، أدبية، لسانية، (ملف حول جمالية التلقي) العدد 6. خريف، شتاء 1992، فاس، المغرب..
- دراسات سميائية، أدبية، لسانية، العدد 7، 1992، المغرب.
- عالم الفكر، الكويت، عدد4، يناير، فبراير، مارس 1983 [عدد خاص جول "أدب الرحلات"].
- فصول . القاهرة. المجلد الثاني، العدد الثاني 1982.
- فصول، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المجلد الثاني عشر، العدد 4، محور ألف ليلة وليلة، الجزء 1.
- الفكر العربي : بيروت معهد الإنماء العربي، عدد 9، يونيو 1988 (عدد خاص حول : الرحلات العربية والرحالات : الأنواع والأغراض والتأثيرات).
- الكرمل، قبرص، عدد 35، 1990 .

- المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت. العدد الثاني عشر، المجلد الثالث. خريف 1983.
- مواقف، بيروت، خريف 1981، عدد 43.

2-4- باللغة الفرنسية :

- Critique. France, ed Minuit. N°82 Nov 1995.
- Diogene. N°115, 1981, ed Gallimard.
- Poétique. N°33, 1978 ed Seuil.
- Poétique. N°73, 1988 ed Seuil.
- Poétique. N°94, Avril 1993 ed Seuil.
- Poétique. N°104, Nov 1995 ed Seuil.
- Revue d'ésthétique. Novelle série, N°7, 1987, ed Privat.
- Revue des Sciences Humaines. Tome LXXII, N°201, Jan. Mars 1986.
- Revue des Sciences Humaines n°245. Jan-Mars. 1997.

5 - ملحق بيبلوغرافي

هذا المُلحق البيبلوغرافي، الذي يهدف، أساسا تنسيب الرؤية، وفتح آفاق أخرى للقراءة والتحليل، يتضمن جردا بأهم النصوص الرحلية العربية القديمة في الفترة ما بين القرنين... ونصوص رحلية كتبت خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ثم نصوص أجنبية مترجمة الى العربية.

وقد تم الاعتماد في تجميعها على المراجع التالية :

- سابايارد، نازك : الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة. بيروت، لبنان، مؤسسة نوفل، ط1، 1979.
- فهيم، حسين محمد : أدب الرحلات. الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 138، عدد يونيو 1989.
- نصار، حسين : أدب الرحلة، القاهرة، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ط1، 1991.

- مجلة الفكر العربي. بيروت، معهد الانماء العربي، يونيو، العدد 51، السنة التاسعة، محور (الرحلات العربية والرحّالات: الأنواع والاغراض والتأثيرات).
- مجلة الثقافة الأجنبية. بغداد. العراق، السنة التاسعة، العدد الثالث، سنة 1982 (محور أدب الرحلات).
- الحياة الدولية (جريدة يومية) لندن، الاثنين 3 غشت 1992، العدد 10768 (محمود السيد الدغيم: كشاف أولي بالكتب المطبوعة المتضمنة لرحلات قام بها عرب مسلمون الى أصقاع العالم المختلفة).

5-1- ملحق بأهم الرحلات القديمة:

- ابن أبي محلي: الأصليت الخريت، الرباط، منشورات عكاظ، ط1، 1991 [تحقيق عبد المجيد قدوري].
- ابن بطوطة (1304-1377): تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار؛ أو رحلة ابن بطوطة. بيروت، دار إحياء العلوم، ط2، 1992 [قدم له وحققه الشيخ محمد عبد المنعم العريان].
- ابن جبير (1145-1217): تذكرة بالإخبار عن اتفاقات الأسفار، أو رحلة ابن جبير، القاهرة، مكتبة مصر 1992 [تحقيق حسين نصار].
- ابن الجيعان (ق15م): القول المستظرف في سفر مولانا الملك الأشرف؛ أو رحلة قايتباي إلى بلاد الشام 1477. تحقيق عبد السلام تدمري، منشورات جروس-برس، ليبيا، ط1، 1984.
- ابن الحاج النميري (ق14م): فيض العباب وإفاضة قداح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسطنطينة والزاب. دراسة واعداد محمد ابن شقرون (دون معلومات مرجعية) الإيداع القانوني رقم 85-1984.
- ابن حمادوش، عبد الرزاق (ق15م): رحلة ابن حمادوش الجزائري؛ أو لسان المقال في النبإ عن النسب والحسب والحال. تقديم وتحقيق

وتعليق أبو القاسم سعد الله، إصدارات المكتبة الوطنية، الجزائر 1983.
- ابن خلدون (1332-1406) التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، بيروت، القاهرة. دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، 1979.
- ابن رشيد الفهري (1229-1321) : ملء العيبة، فيما جمع بطول الغيبة، في الوجهة الواجهة إلى الحرمين : مكة وطيبة. تحقيق ابن الخوجة، تونس 1981.
- ابن شاهين الظاهري (1410-1468) : زبدة كشف الممالك، وبيان الطرق والمسالك، باريس، المطبعة الجمهورية 1894.
- ابن فضلان، أحمد (922م) : رسالة ابن فضلان. بيروت، مكتبة الثقافة العالمية، ط2، 1987. [تحقيق سامي الدهان].
- ابن قنفد (ق15م) : أنس الفقير وعز الحقير. اعتنى بنشره وتصحيحه، محمد الفاسي وأدولف فور. منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، سلسلة الرحلات 2، زيارية 1، الرباط 1965.
- ابن محاسن، يحيى (1643م) : المنازل المحاسنية في الرحلة الطرابلسية، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1981.
- أبو دلف، الينبعي (1000م) : الرسالة الثانية، نشر وتحقيق بطرس بولغاكوف، أنس خالدوف، ترجمة وتعليق محمد منير مرسي، الناشر عالم الكتب، القاهرة 1970.
- أفوقاي : ناصر الدين على القوم الكافرين. الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب1، الدار البيضاء ط1، 1987.
- البغدادي، عبد اللطيف (1162-1239) : الإفادة والإعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر، القاهرة، مطبعة وادي النيل 1869.
- البيروني، أبو الريحان (440هـ) : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة. عالم الكتب، بيروت ط2، 1983.

- التيجاني، عبد الله (1276-1321م) : رحلة التجاني. قدم لها حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس 1981.
- التجيبي السبتي، القاسم (1271-1329م) : مستفاد الرحلة والإغتراب، تونس، الدار العربية للكتاب، 1975.
- التلمساني، أحمد بن هطال : رحلة محمد الكبير (باي الغرب الجزائري) إلى الجنوب الصحراوي الجزائري. تحقيق وتقديم محمد بن عبد الكريم، الناشر عالم الكتب، القاهرة. ط1، 1969.
- الجزيري الأنصاري، عبد القادر (1506-1570م) : درر الفرائد المنظمة في أخبار الحاج وطريق مكة المعظمة، القاهرة، المطبعة السلفية، 1384هـ.
- الحسني، يوسف (ق16م) : ملتقط الرحلة من المغرب إلى حضر موت. تحقيق وتقديم وتعليق أمين توفيق الطيبي، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء 1988.
- الحسيني الموسوي، العباس (1699-1766م) : نزهة الجليس، ومنية الأديب الأنيس. النجف، المطبعة الحيدرية. 1967.
- الحلبي، فتح الله : رحلة فتح الله الحلبي. تحقيق يوسف شلحد، دار طالاس، ط1، سوريا 1991.
- الحيمي الكوكباني، الحسن (1660م) : سيرة الحبشة، أو حديقة النظر وبهجة الفكر في عجائب السفر. القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1958.
- الخياري المدني، ابراهيم (1628-1672م) : تحفة الأدباء وسلوة الغرباء. بغداد، طبع مديرية الثقافة العامة بوزارة الثقافة والإعلام (د.ت).
- الدرعي، أحمد (1647-1717م) : الرحلة الناصرية. فاس، 1902 (2 مج).

- زين العابدين، الشيخ محمد ابن علي : رحلة السودان، تونس. بيت الحكمة، قرطاج، ط1، 1993 [نقلها إلى العربية عبد الله معاوية].
- عبد الله، أبو العباس (1560-161,3) : في بلاد الحجاز وجزيرة العرب. القاهرة، 1919.
- العبدري، محمد (1300م) : رحلة العبدري المسماة الرحلة المغربية. الرباط، جامعة محمد الخامس، سلسلة الرحلات 4، حجازية 1، 1968.
- العطيفي، رمضان (1610-1684م) : رحلة من دمشق الشام إلى طرابلس. بيروت، 1979.
- العياشي، أبو سالم (1627-1679م) : ماء الموائد ؛ أو الرحلة العياشية. (في جزأين) مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر (سلسلة الرحلات 1) ط2، مصورة بالاوفسيط، فهرسها محمد حجي، الرباط 1977.
- الغزال الحميري، أحمد (1777م) : نتيجة الإجتهاد في المهادنة والجهاد. بيروت، دار الغرب الإسلامي 1980.
- القلصادي، علي (1412-1486) : تمهيد الطالب ؛ أو رحلة القلصادي، تونس، الشركة التونسية، 1978.
- القيسي، أبو عبد الله محمد (ق17م) : أنس الساري والسارب من أقطار المغارب إلى منتهى الآمال والمآرب سيد الأعاجم والأعارب (1630-1633م). حققه وقدم له محمد الفاسي، المركز الجامعي للبحث العلمي. سلسلة الرحلات 5، حجازية 2، فاس 1968.
- المدني، ابن معصوم (ق11هـ) : رحلة ابن معصوم المدني أو سلوة الغريب وسلوة الأريب. تحقيق شاكر هادي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت 1988.

- المعري، أبو العلاء : رسالة الغفران، بيروت الشركة اللبنانية للكتاب. (د. ت) [تحقيق وتقديم فوزي عطوى].
- المقدسي، شمس الدين : أحسن التقاسم في معرفة الأقاليم [تحقيق دي جوجي. مطبعة بريل، ليدن، ط2، 1909] الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1991.
- النابلسي، عبد الغني : الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام ومصر والحجاز. دمشق، سوريا، دار المعرفة، ط1، 1989 [تحقيق رياض عبد الحميد مراد].
- الهروي، علي (1215م) : الإشارات إلى معرفة الزيارات، دمشق، المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية. 1953. [عنيت بنشره : جانين سورديل طومين].
- الورثيلاني، الحسين (1713-1779) : نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، أو الرحلة الورثيلانية، بيروت، ط2-1974.

5-2- ملحق بأهم الرحلات العربية خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين :

- ابراهيم رفعت (1857-1935م) : مرآة الحرمين. مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة (1344هـ).
- ابراهيم، عبده : السندباد العربي في الكويت، مؤسسة سجل العرب القاهرة، (1965م).
- أبو بكر، سعيد التونسي (ت 1948م) : دليل الأندلس، أو الأندلس كأنك تراها (في رحلته إلى اشبيلية وقرطبة عام 1929) تونس 1933.
- أبو الجمال، الفاسي : الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية، مطبعة جامعة محمد الخامس، فاس، 1967.
- ابن عثمان، محمد السنوسي : الإستطلاعات الباريسية، تونس، 1891.

- أبو الفتوح، علي (ت 1913م) : الباهية، سياحة مصري في أوروبا سنة 1900، القاهرة 1900 .
- بن محمد، محمد المبارك : بهجة الرائح والغادي في أحاسن محاسن الوادي. بيروت 1895 .
- أبو الفتح، أحمد : شهر في نيويورك، مطابع جريدة المصري، القاهرة 1952 .
- أبي فاضل، وديع : دليل لبنان، بيروت 1909 .
- أبو نظارة، يعقوب صنوع (1839-1912) : محامد الفرنسيس ووصف باريس، 1890 .
  * رحلة أبي نظارة إلى القسطنطينية سنة 1891 .
  * كتاب الكواكب السيارة في ترجمة حال السائح أبو نظارة (في رحلته إلى باريس والقسطنطينية ولندن وبروكسيل وامستردام وسويسرا، القاهرة 1896 .
  * البدايع المعرضية بباريس البهية 1899 .
- أحمد، حسين : مشاهداتي في جزيرة العرب، مطبعة مصر، القاهرة 1950 .
  * من وحي الجنوب، دار المعارف، القاهرة 1958 .
- أحمد، حسين شرف الدين : رحلة إلى المغرب العربي، دار الثقافة، القاهرة، 1977 .
- أحمد زكي : الدنيا في باريس أو أيامي الثالثة في أوربا، القاهرة 1900 .
  * السفر إلى المؤتمر، المطبعة الكبرى القاهرة، 1894 .
- أحمد شفيق : مذكرات عن زيارة الى دير طورسينا، وطواف بالسيارة في صحراء شبه جزيرة سيناء، المطبعة الأميرية، القاهرة 1927 .
  * مذكرات عن واحات مصر والصحراء الغربية . المطبعة الأميرية، القاهرة 1929 .

- أحمد، الصاوي محمد : باريس، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1933م.
- أحمد، عبد المجيد : سندباد دبلوماسي، دار المعارف، سلسلة اقرأ، عدد 376، القاهرة 1973.
- أحمد عطية الله : برلين. مطبعة البابي الحلبي، القاهرة. 1936.
* على الدانوب. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1939.
* لندن. مطبعة عيسى بابي الحلبي، القاهرة 1934.
* يوم في أوربا مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة 1937.
- أحمد فريد رفاعي : رحلتي إلى اليمن السعيدة، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة 1950.
- أحمد مبروك : رحلة إلى بلاد العرب، طبع قسم تربية الحيوانات بالجمعية الزراعية، القاهرة 1938.
- أحمد محمد حسنين : في صحراء ليبيا، القاهرة 1924-1926 (2ج).
- أحمد، معوض أحمد : لبنان، القاهرة 1952.
- أرسلان، شكيب : الحلل السندسية في الرحلة الأندلسية.
* الارتسامات اللطائف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف ؛ أو الرحلة الحجازية، مطبعة المنار، القاهرة 1350هـ.
- الألوسي، شهاب الدين (1217-1270) : رحلة الشمول في الذهاب إلى إسلامبول (1262هـ) بغداد 1291هـ.
* غرائب الإغتراب ونزهة الألباب في الذهاب والإقامة والإياب، بغداد، مطبعة الشاهبين 1317هـ.
* نشوة المدام في العود إلى مدينة دار السلام، بغداد، مطبعة الولاية، 1923.
- إلياس إدوار (ت 1948) : مشاهد أوربا وأمريكا، مطبعة المقتطف 1900.

* مشاهد الممالك، مطبعة المقطم، القاهرة 1910 .
- أسماء، حليم : 8 أيام في الصعيد، مطبعة الإعتماد، القاهرة 1944 .
- إسماعيل، سرهنك : حقائق الأخبار عن دول البحار، بولاق، القاهرة 1923 .
- إسماعيل، صدقي : رسالة البحر، القاهرة 1938 .
- الأعسم، النجفي : الرحلة الأعسمية في الديار الهندية، أو الزهور في رامبور، المطبعة الحجازية، بومبي، الهند، 1346هـ.
- الأعظمي، الأزهري : الكهف والرقيم في ملخص رحلة المصلح العظيم، المطبع الأحمدي، عليكرة، الهند، 1912 .
- الأسود، إبراهيم : الرحلة الإمبراطورية في الممالك العثمانية، عبدا، 1898 .
- إلياس، الغضبان : الرحلة المقدسة، دار المعارف، القاهرة 1949 .
- أماني، فريد : مصرية في ربوع الشام، مطبعة العلوم، القاهرة 1948 .
* رحلات أخرى .
- الأمين، حسن : من بلد إلى بلد، رحلات في الشرق والغرب . دار التراث الإسلامي، بيروت 1974 .
- أمينة السعيد : مشاهدات في الهند، دار المعارف، القاهرة 1946 (سلسلة اقرأ عدد 45).
- أمين محمد : رحلة سياسية، مطبعة المدارس، 1923 .
- الأندونيسي، أنور عبد القادر : جولتي في أرض الكنانة، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1951 .
- إلياس، ابن صفا الموصلي : رحلة أول شرقي إلى أمريكا، بيروت 1906 .
- أنطاكي، عبد المسيح (ت1917) : رحلة عظمة السلطان حسين في رياض البحرين. مطبعة توفيق، القاهرة 1916 .
* رحلة عظمة السلطان حسين كامل في وادي النيل، مطبعة توفيق، القاهرة 1917 .

* الرياض المزهرة بين الكويت والمحمرة، مطبعة العرب، القاهرة 1325.
- أنيس، منصور : حول العالم في 200 يوم، دار المعارف، ط9، القاهرة 1974.
- الباجوري، محمد عمر (ت 1905) : الديار البهية في الرحلة الأوروباوية (1889) القاهرة مطبعة مصطفى محمد 1891م.
- بأخس، يوسف حبيب (ت1882) : عشرون يوما في روما.
- باشري، عبد الرحمن : مذكرات رحالة ورحلة بالأريتريا، مطبعة عباس، القاهرة 1936.
- البيلاوي، محمود علي محمد : الرحلة الحجازية، القاهرة 1328 هـ.
* رحلة الصيف إلى أوربا، مطبعة اللواء، القاهرة 1901.
- البتنوني، محمد لبيب (ت 1938) : رحلة الصيف إلى أوروبا (1900)، القاهرة 1901.
* الرحلة الحجازية لولي النعم عباس حلمي باشا خديوي مصر (1910) القاهرة 1911.
* رحلة الأندلس (1926) القاهرة 1927.
* الرحلة إلى أمريكا، مكتبة الخانجي، القاهرة 1930.
- البدري، أبو البقاء عبد الله : نزهة الأنام في محاسن الشام، دار الرائد العربي، بيروت ط1، 1951.
- بدوي، مصطفى بهجت : رحلات جادة مرحة، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، بيروت 1972.
- بركات، داود : رحلاته إلى سورية ولبنان، الأهرام 1932، 1933 و 1934.
- البركاتي، شرف عبد المحسن : الرحلة اليمانية، مطبعة السعادة، مصر 1912.

- البرنوصي، محمد علي باشا : رسائل مصرية فرنسية، القاهرة 1910 .
* الرحلة اليابانية، القاهرة 1910 .
- البستاني، نجيب بن بطرس (1862-1919) : ذكرى ومشاهدات في الأستانة (1903) القاهرة 1904 .
- باشا، علي محمد : الرحلة الأمريكية، القاهرة 1913 .
- البستاني، يوسف توما : الرحلة السورية في الحرب العمومية .
- بسترس، سليم موسى (ت1883) : النزهة الشهية في الرحلة السليمية، بيروت 1856 .
- بقطر، أمير : الدنيا في أمريكا، المطبعة العصرية، القاهرة 1926 .
- البكري، محمد توفيق (ت1933) : صهاريج اللؤلؤ (في رحلته عام 1906 إلى القسطنطينية وڤيينا وباريس) القاهرة 1907 الطبعة الثانية 1927 .
- بنت بطوطة : المغامرات البحرية، مطبعة الإعتماد، القاهرة 1951 .
- بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن) : رحلاتها إلى إسبانيا وأوروبا (نشرت في الأهرام) .
- بهاء الدين، أحمد : شهر في روسيا، القاهرة، دار النديم. 1955 .
- باي، فريد محمد : من مصر إلى مصر، القاهرة 1902 (رحلة إلى إيطاليا) .
* محكي رحلة عربي (بالفرنسية) سان بتروسبورغ 1902 (رحلة إلى روسيا) .
- توفيق، ميخائيل : غرائب الأخبار عن شرق إفريقيا وزنجبار، مطبعة التمدن، القاهرة 1910 .
- التونسي، أبو بكر سعيد : دليل الأندلس، تونس 1932 .
- التونسي، خير الدين : أقوم المسالك في معرفة الممالك. تونس، 1867 .

- التونسي، علي الورداني : الرحلة الأندلسية، نشرت في "الحاضرة" التونسية، اعداد متفرقة من 3 إلى 103 .

* رحلته إلى تركيا وإسبانيا وفرنسا سنة 1887 .

- التونسي، محمد بن عمر (1857) : تشحيذ الأذهان في سيرة بلاد العرب والسودان، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة 1965 .

- التونسي، محمد بيرم : السيد ومراته في باريس، المطبعة المصرية الحديثة، القاهرة.

- التونسي، نور الدين بن عبد الكريم : الرحلة المدنية في سبيل إحياء الجامعة الإسلامية (تتضمن رحلة الأمير سعيد الجزائري إلى المدينة المنورة سنة 1332هـ) دمشق 1332هـ.

- تيمور، محمد (ت 1921م) : ماتراه العيون (مذكراته في ليون 1918) القاهرة، ط2، 1927 .

- ثابت، محمد : جولة في ربوع العالم الإسلامي (1926) مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1939 .

* رحلاتي في مشارق الأرض ومغاربها، دار الفكر العربي، القاهرة 1946 .

* جولة في ربوع آسيا (بين مصر واليابان) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط2، 1936 .

* جولة في ربوع إفريقية بين مصر ورأس الرجاء الصالح، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، 2-1936.

* جولة في ربوع الشرق الأدنى بين مصر وأفغانستان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1936 .

* جولة في ربوع أوربا بين مصر وإيسلندا، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط2، 1936 .

* جولة في ربوع الشرق الأدنى، العالم كما رأيته، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1952 .

- ثيودري، قسطنطين : بين مصر وفلسطين، مطبعة بيت المقدس 1928 .

- جاماتي، حبيب : أغرب ماراًيت، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1962.

- الجرجاوي، أحمد : الرحلة اليابانية. القاهرة، مطبعة جريدة الشورى، 1315هـ.

- جريديني، سامي : أحسن ماكتبت، فصل : من وحي شاموني.
  * خمسة في سيارة، مطبعة المقتطف والمقطم، القاهرة 1930.

- الجمال، علي حمدي : العملاق الأصغر، المطبعة العالمية، القاهرة 1956.

- جميل، خانكي : مشاهدات سائح في دول الشمال، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1938، (اسبانيا).

- جلال، عثمان المصري (1822-1898) : السياحة الخديوية في الأقاليم البحرية، المطبعة الأميرية، بولاق 1880م.

- الجندي، نجيب حسين (ولد 1300هـ) : منظر أوروبا العجيب وملخص رحلة نجيب، مطبعة الهداية، القاهرة 1911.

- جورج، عزيز : أمريكا بيت جحا : دار المعارف، القاهرة 1955.

- جوزيف، رعد : العالم بين يديك، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1974.

- جوليان، الأب ميخائيل اليسوعي : سياحة حديثة في بلاد الصعيد السفلي، بيروت 1884.

- جيد، رياض : دليل الأسفار، أو مرشد الشرقي في دول أوروبا. المطبعة المصرية، ط2، القاهرة 1928.

- حافظ، محمد (ت 1916) : فترة من الزمان في السياحة ببلاد اليونان، القاهرة 1906.

- الحايك، إسكندر يوسف : رحلة في البادية، الطبعة الأولى 1936.

- حبيب، توفيق (الصحافي العجوز) (ت1941) : رحلة صيف الى تركيا واليونان ويوغوسلافيا وايطاليا، مطبعة الهلال، القاهرة 1933.

* رحلة الصحافي العجوز، صيف 1935، القاهرة 1935.
* شهران في لبنان وبلاد اليونان وطرابلس الغرب، مطبعة الأمانة، القاهرة 1938.
* رحلة إكسبريس بين الإسكندرية وإستامبول مع المسترأتول.
- الحجي، يوسف: رحلة العزيز. طبع في إسبانيا 1984.
- الحرائري، سليمان (ت1870): أرض البضائع العام (زيارته لباريس عام 1867)، باريس 1867.
- حسن، فريد: سحر أمريكا، المطبعة العصرية، القاهرة 1945.
- حسن، محمد جوهر: حياة الناس في البلاد الأخرى، مطبعة الشعب، القاهرة (د.ت).
* في ربوع السودان وفي ربوع أخرى، مكتبة نهضة مصر، القاهرة 1950.
- حسني، عبد الحميد: الزعيم في الصعيد، مطبعة النهضة، القاهرة 1935.
- حسني، عطا باشا: النهضة الشرقية (في رحلته إلى القسطنطينية عام 1906) القاهرة 1906.
- الحسني، عبد الرزاق: رحلة في العراق أو مخاطرات الحسني، المطبعة العصرية، بغداد 1343هـ.
- حسنين، أحمد (ت1946) في صحراء ليبيا (سنة 1923) مطبعة مصر 1926.
- حسين، القباني: حول العالم على كرسي متحرك، عكاظ للنشر والتوزيع، الرياض 1981.
- حسين، اليماني: رحلة سمو الأمير سيف الإسلام ولي عهد اليمن أحمد بن أمير المؤمنين في أنحاء اليمن، مطبعة أنصار السنة المحمدية، القاهرة 1358هـ.
- حسين، فوزي: رحلة الباخرة المصرية مباحث إلى المحيط الهندي، دار الطباعة المصرية القاهرة 1939.

* سندباد إلى الغرب، دار المعارف، القاهرة 1950 .
* سندباد في سيارة، دار الهلال، القاهرة 1972 .
- حسين، مؤنس : رحلة الأندلس، حديث الفردوس المفقود، مطابع كوستاتوماس، القاهرة 1963 .
- حسونة، محمد أمين : وراء البحار، مطبعة الشمس، القاهرة 1936 .
الحقيل، عبد الله بن حمد : رحلات وذكريات، مطبوعات تهامة، جدة، 1983 .
- الحكيم، عبد المؤمن كامل (ت 1925) : رحلة مصري إلى فلسطين ولبنان وسورية (سنة 1933) المطبعة السلفية، القاهرة 1934 .
- الحلبي، محمود خير الدين : عشر سنوات حول العالم، مطبعة ابن زيدون، دمشق 1937 .
- حلمي، مراد : رأيت وسمعت لك في أوروبا، دار النشر للجامعات، القاهرة 1955 .
* رأيت وسمعت لك في فلورنسا، دار النشر للجامعات، القاهرة 1955 .
* رأيت وسمعت لك في النمسا، دار النشر للجامعات، القاهرة 1955 .
- حلمي، عبد الحليم بن اسماعيل : الرحلة السلطانية (2مج)، مصر 1921 .
- حمد، الجاسر : رحلات، دار اليمامة، الرياض 1980 .
* في سراة غامد وزهران، مطبعة المثنى، بيروت 1971 .
* في شمال غرب الجزيرة، مطبعة المثنى، بيروت 1970 .
- حمادة، عباس متولي : مشاهدتي في الحجاز، مطبعة الإستقلال، القاهرة، 1936 .
- حمزة، فؤاد (ت1951) : البلاد العربية السعودية، مطبعة أم القرى، مكة 1933 .

* قلب جزيرة العرب، القاهرة 1933 .
* في بلاد عسير. مكتبة النصر الحديثة، الرياض، ط2، 1968 .
- حنا، خباز (ت 1955) : حول الكرة الأرضية، سانتياغو 1922 .
* لطائف أخباري في متاحف أسفاري، حمص 1923 .
* البرج القديم أو خبايا أخباري في زوايا أسفاري. حمص، 1923 .
- حورية، جلال : السندباد العربي في البحرين، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1974 .
- الخالدي، محمد روحي (ت 1913) : رحلة إلى الأندلس (مخطوطة).
- خلاط، ديمتيري (ت1934) : سفر السفر إلى معرض الحضر (1889) القاهرة مطبعة المقتطف، 1891 .
- خلاط، نسيم (ت1901) سياحة في غربي أوروبا (1900) القاهرة، مطبعة المقتطف 1901 .
- خليل، نخلة : الرحلة الميناوية في الديار الشامية (1901) مطبعة الوطن، القاهرة، 1902 .
- الخوجة، محمد بن (ت1862) : الرحلة الناصرية (رحلة باي تونس الناصر إلى فرنسا عام 1895) تونس 1895 .
* الرحلة الفلبيارية في الديار التونسية، المطبعة الرسمية العربية، تونس 1912 .
- خويري، بطرس : الرحلة السورية في الحرب العمومية (1916)، مكتبة العرب، القاهرة 1921 .
- الخيار، محمد : رحلة باي تونس إلى فرنسا، تونس 1895 .
- درية، شفيق : رحلتي دول العالم. دار بنت النيل، القاهرة 1956 .
- الدسوقي، محمد : رياض المدينة في الحضارة الإسلامية. المطبعة اليوسفية، طنطا 1934 .
- الدمرداش، محمد : من سير الرحلات. المطبعة الأميرية، القاهرة 1944 .
- الدهان، سامي (ت 1971) : درب الشوك، دار صادر، بيروت 1969 .

- الديواني، مصطفى : رحلات العمر. دار النهضة العربية، القاهرة 1969.
- رشاد، محمد : سياحة في روسيا (1915)، القاهرة 1915.
  * رسائل مصري من أوروبا، الأهرام، فبراير 1932.
- رضا، محمد رشيد (ت 1935) جمعها يوسف أبيش تحت عنوان : «رحلات الإمام رشيد رضا» وهي ست رحلات ما بين 1909 و 1922، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1971.
- رضا، محيي الدين : رحلتي الى الحجاز في عام 1935. مطبعة المنار، القاهرة 1936.
  * صور ومشاهدات من الحجاز، المطبعة التجارية الحديثة، القاهرة 1953.
  * في موطن جبران خليل جبران، صور ومشاهدات من ماضي لبنان وحاضره. المطبعة التجارية، القاهرة 1951.
- رفعت، الجوهري : أسرار من الصحراء الغربية : نواح مجهولة من البلاد المصرية، دار المعارف، القاهرة 1947.
  * جنة الصحراء : سيوه أو واحة أمون، دار المعارف، القاهرة 1946.
- الرويشد، عبد الله : أيام في تونس، طبع رابطة الأدب الحديث القاهرة (د.ت).
- الريحاني، أمين (ت 1940) : المغرب الأقصى، دار المعارف، القاهرة 1952.
  * قلب لبنان ؛ رحلات صغيرة في جبالنا، القاهرة 1948.
  * ملوك العرب ؛ أو رحلة في البلاد العربية، بيروت 1934.
- الزرقاني، اعتقاد أمين : السندباد العربي في المغرب، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1974.
- الزركلي، خير الدين : مارأيت وماسمعت (1923)، المطبعة العربية، القاهرة 1948.

* عامان في عمان (1925) يوسف توما البستاني 1925.
- زكريا، أحمد وصفي : جولة أثرية في بعض البلاد الشامية، المطبعة الحديثة، دمشق، 1934.
- الزعيم، محمد سعيد : رحلة إلى الشمال الإفريقي ووقفة على أطلال الأندلس، حلب 1958.
- الزياني، أبو القاسم (ت 1833) الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برا وبحرا، مطبعة فضالة، المحمدية 1967.
- سامي، عبد الرحمن (ت 1309هـ) : سفر السلام في بلاد الشام (1890) مطبعة المقتطف، القاهرة 1892.
- سامي، الكيالي : سائح في أوروبا، القاهرة 1935.
- سركيس، خليل (1842-1915) : رحلة مدير اللسان إلى الأستانة وأوروبا وأمريكا (1892) القاهرة 1893.
* رحلة الإمبراطور غليوم الثاني .. إلى فلسطين وسورية (1898) بيروت، المطبعة الأدبية.
- سركيس، يوسف (1856-1932) : الدليل الأمين للسياحة البهية في الأقطار المقدسة الشامية، بولاق 1291هـ.
* الكنز المخبأ للسياحة في أوروبا. القاهرة 1876.
* أنفس الآثار في أشهر الأمصار (1902)، المطبعة الشرقية، بيروت 1904.
- سعادة، سجعان : الدليل المفيد على العالم الجديد، لمن يريد السفر إليه. لبنان 1896.
- سعودي، محمد : ملخص عن رحلة محمد سعودي إلى بلاد الحجاز وجزيرة العرب (1916) القاهرة 1919.
- سعيد، أمين محمد : رحلات إلى العراق، مجلة البلاغ، نونبر 1933.
- سكسك، حنا (ت 1895) : رحلة الى دمشق، 1851.

- السلاوي، أبو عبد الله (ت 1860) والشرقي أبو عبد الله : يحكيان إقامتهما كسفيرين عند نابليون الثالث 1865 في كتاب «الإستقصاء...» للناصري، القاهرة 1894 .
- سليم، محمد شريف (ت1925) رحلة إلى اوروبا (من 1898الى 1890)، نظارة المعارف، القاهرة 1890 .
- سليم، موسى : النزهة الشامية في الرحلة السلافية، بيروت 1856 .
- سليمان، الحكيم : مشاهدتي في الخارج . شبين الكوم، مطبعة مؤسسة تربية البنين. 1950 .
- سليمان، محمد (ت 1936) : رسائل سائر من بلاد العرب إلى بلاد اليونان، المطبعة السلفية، القاهرة 1933 .
- سليمان، محمد بن (ت 1899) : الرحلة الحجازية، الإسكندرية 1317هـ.
- السمعاني، بولس عيد : السياحة المنصورية في الأمصار الغربية، مطبعة الآباء الفرنسيين، أورشليم 1907 .
- السنوسي، ابو عبد الله : رحلة سفارة إلى نابليون، القاهرة 1894 .
- السنوسي، محمد (ت 1900) : الإستطلاعات الباريسية، تونس 1812 .
- سومر، عبد الرحمن : الرحلة الباريسية (1932). تونس 1933 .
- سيام، سليمان بن : كتاب الرحلة إلى بلاد فرنسا (1852) الجزائر 1852 .
- السيد، فرج : في ربوع السودان، مطبعة مخيمر، القاهرة. 1969 .
* في شمال إفريقيا، مطبعة المعارف، القاهرة 1944 .
- شاكر، فؤاد : رحلة الربيع، دار إحياء الكتب العربية، مصر 1946 .
- الشدياق، أحمد فارس (ت1887) : كشف المخبأ عن فنون أوربا، مطبعة الجوائب، الأستانة، 1299هـ.

* الواسطة في أحوال مالطة، مطبعة الجوائب، الأستانة، 1299هـ.
- شرف، عبد المحسن : الرحلة اليمانية، مصر، مطبعة السعادة، 1912 .
- الشرماني، أحمد محمد : الجناح المحلق في سماء الشرق (ج1) الطباعة المنيرية، القاهرة 1950، (ج2) مطبعة السعادة، القاهرة 1951 .
- شفيق، صبري : بين البحر والصحراء، دار المعارف، القاهرة 1946 .
* أمير سوري في إيطاليا، مطبعة الإستقامة، القاهرة 1934 .
- شكيب، الأموي : قصة رحلة إلى الشرق الأقصى، الدار السعودية 1967 .
* مفاتن، الصحراء، دار الفكر العربي، القاهرة 1955 .
- شكري، ناعمة : دليل الإستانة . الاسكندرية 1909 .
- الشنقيطي، ابن التلاميذ (ت 1906) : الحماسة السنية الكاملة، المزية في الرحلة العلمية الشنقيطية التركزية، القاهرة 1901 .
- الشنقيطي، محمد الأمين (ت 1973) : رحلة الحج إلى بيت الله الحرام، دار الشروق، جدة 1973 .
- الشهابي، المخزومي محمد سليم : الرحلة الحجازية، المطبعة التجارية، الإسكندرية، 1317هـ.
- شوقي، أحمد (ت1932) : أعمالي في المؤتمر (1894-1895) بولاق. 1895 .
* الرحلة الأندلسية (1915-1919) في الشوقيات 2 : 52 - 60 الطبعة الثالثة، القاهرة 1929 .
- صابنجي، لويس (ت1931) : الرحلة النحلية (رحلته حول العالم سنة 1871 دامت ثلاث سنوات) اسطنبول (د. ت) .
- صادق، محمد باشا (ت 1902) : مشعل المحمل، مطبعة وادي النيل القاهرة، 1881 .
* كوكب الحج في سفر المحمل بحرا وسيره برا (1885) بولاق 1886 .
* دليل الحج للوارد إلى مكة من كل فج، بولاق 1885 .

* نبذة سياحية إلى الآستانة العلمية، القاهرة 1309هـ.
* نبذة استكشاف طريق الأرض الحجازية من الوجه وينبوع البحر الى المدينة النبوية، القاهرة 1877.
- صالح، نخلة (ت 1899) : الدليل الأمين للسياحة البهية في الأقطار المقدسة الشامية (1874) بولاق 1291هـ.
- صباغ، قيصر : رحلة قيصر أفندي صباغ وقرينته نجلة مطران صباغ إلى الولايات المتحدة الأمريكية وسورية ولبنان، بيروت 1911.
- صبري، حسني : يانفس لاتراعي، دار الكاتب العربي، القاهرة 1968.
- صدقي، اسماعيل (ت 1950) : رسالة البحر. القاهرة 1938.
- صروف، فؤاد (ت1927) : الرواد، مطبعة المقتطف، ط3، القاهرة 1931.
* مشاهد العالم الجديد، المطبعة العربية. القاهرة، 1925.
- صلاح، البكري : في جنوب الجزيرة العربية، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1949.
- صلاح، ذهني : صور من أوروبا، مكتبة الآداب، ٢لقاهرة 1949.
- صلاح، عزام : 8 أيام في المملكة العربية السعودية، دار التراث العربي، القاهرة (د.ت).
- الطنطاوي، محمد عياد (ت1861) : تحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا (1850)، مخطوطة في القسطنطينية 1850.
- طيار، الدكتور : لبنان، أمس واليوم (رحلته سنة 1930)، المطبعة الفنية، القاهرة 1930.
- طاهر، الزمخشري : المهرجان؛ أو ذكرى الرحلة الفيصلية الأولى للدنيا الجديدة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة 1945.
- طلعت، محمد : السير والنظر، مطبعة التقدم. 1907.

- طه، حسين : رحلة الربيع والصيف، دار المعارف، سلسلة (اقرأ 69)، القاهرة 1948 .
- الطهطاوي، رفاعة رافع (ت 1873) : تخليص الإبريز في تلخيص باريز ؛ أو الديوان النفيس بإيوان باريس . مطبعة التقدم، القاهرة 1905 .
- عباس، متولي حمادة : مشاهدتي في الحجاز، مطبعة المستقبل، القاهرة، 1937 .
- عبد الرحمن، حمدي : ذكريات دبلوماسي غير مدونة، دار المعارف، القاهرة، 1977 .
- عبد الرحمان، سامي : القول الحق في بيروت ودمشق، دار الرائد العربي، بيروت، 1981 .
- عبد السلام، محمد : دليل الحيران، مصر، مطبعة الامام، 1903 .
- عبد السلام، العجيلي : دعوة إلى السفر، دار عويدات، بيروت 1963 .
- عبد القادر، حمزة : ليلتان في اليمن، دار البلاغ، القاهرة. 1948 .
- عبد الكريم، الجهيمان : دورة مع الشمس، مطابع الفرزدق، الرياض (د.ت).
- عبد اللطيف، اسماعيل (ت1921) : رحلة إسماعيل في جميع المحافظات وعواصم المديريات، مطبعة هندية في القاهرة 1346هـ.
- عبد اللطيف، واكد : مربوط جنة الصحاري الإفريقية، مطبعة المقتطف، القاهرة 1947 .
- عبد الله، عبيد : سوداني في الصين الشعبية، دار الفكر، القاهرة، 1956 .
- عبد المسيح، ابراهيم : دليل وادي النيل (رحلته ما بين 1891-1892) القاهرة 1892 .
- عبد المسيح، الأنطاكي : رحلة السلطان حسن في رياض البحرين، مطبعة التوفيق، القاهرة 1916 .

* الرياض المزهرة بين الكويت والمحمرة، مطبعة العرب، ط2، القاهرة. 1325هـ.
- عبد المنصف، محمود : على ضفاف بحيرة البرلس، القاهرة 1948 .
* على ضفاف بحيرة المنزلة، القاهرة 1947 .
* على ضفاف بحيرة قارون، القاهرة 1947 .
* على ضفاف بحيرة مريوط، القاهرة 1947 .
- عبد المنعم، حسين : مغامراتي في أوروبا المحتلة، دار الكتب الأهلية، ط2، القاهرة 1944 .
- عبد المنعم، رياض : من فوق السحاب، مطبعة أبو فاضل، القاهرة 1951 .
- عبد المنعم، الصاوي : في الصين، دار الجمهوزية، القاهرة 1956 .
- عبد الوهاب، أبو العيون : مشاهدت سائح في الممالك الأوروبية، المطبعة الحديثة، القاهرة (د. ت).
- عبد الوهاب، خضير : مشاهداتي في بلاد الحجاز : 1930 .
- عبد الوهاب، عزام : رحلات. مطبعة الرسالة، القاهرة 1939 .
- عبده، ابراهيم : في السودان. مطبعة مجلتي، القاهرة 1938 .
- عبده، الشيخ محمد (ت 1905) : رحلة إلى أوروبا وجزيرة صقلية وتونس والجزائر سنة 1902 ، لم ينشر منها إلا ما كتبه عن رحلته إلى صقلية في تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد رشيد رضا، 2 : 473-504. القاهرة 1925 .
- عبده، الشامي : رحلة الصيف في ربوع أوروبا، مطبعة جريدة الصباح، القاهرة، 1955 .
- العبودي، محمد بن ناصر : رحلة إلى جزر مالديف، دار العلوم، القاهرة، 1981 .
- العدل، حسن توفيق (ت 1904) : الرحلة البرلينية، القاهرة (1887-1889) .

* وسائل البشرى في السياحة بألمانيا وسويسرا سنة 1889، بولاق 1891.
* محاسن العصر، القاهرة 1327هـ.
- عدنان، حسني تللو : حول العالم على دراجة نارية، مطبعة الإتحاد، دمشق (ط7) (د.ت).
- عرفي، محمد بن عثمان : الانصار عن فوائد الأسفار (رحلة إلى أوروبا سنة 1893)، مطبعة الرأي العام، القاهرة 1311هـ.
- عزمي، سنية : الرحلة العلمية لناظرات المدارس العلمية إلى أوروبا في صيف 1928، المطبعة الحديثة في القاهرة 1927.
- عزمي، محمود (ت 1954) : رحلات إلى سورية ولبنان. السياسة الأسبوعية 1933، رحلات إلى العراق.
- عطية، الله أحمد : لندن عام 1934. القاهرة 1934.
* برلين. القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي 1936.
* على الدانوب. القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية 1939.
* يوم في أوروبا. القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية 1937.
- العظم، نزيه مؤيد : رحلة في البلاد العربية السعيدة من مصر الى صنعاء، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة 1930.
- علي، الأمير محمد (ت 1955) : رحلة الصيف إلى البسنك والهرسك، القاهرة 1907.
* الرحلة الأمريكية لحضرة صاحب السمو الأمير محمد علي باشا، نقحها عثمان باشا مرتضى. المطبعة الأميرية، بولاق 1913.
* رحلة حضرة صاحب السمو الأمير محمد علي إلى جنوب أمريكا، مطبعة شركة مصر. القاهرة 1927.
- علي، الطنطاوي : حلم في نجد، دار الأصالة، الرياض 1983.
- علي، يوسف : أيام الجناب الخديوي عباس الثاني في دار السعادة. مطبعة الآداب، القاهرة 1311هـ.

- عمر، عبد الرحمن : الرحلة الباريزية، تونس 1932 .
- العمروسي، أحمد فهيم : رحلته إلى مراكش (1922) مجلة الرابطة الشرقية 1930 .
- العوامري، محمد حقي : الرحلة الأسطنبولية في وصف الأستانة العلية (1912) الإسكندرية 1912 (زجل) .
- عيسى، الناعوري : في ربوع الأندلس، الدار العربية للكاتب، تونس 1978 .
- غسان، محمد : رحلة إلى إسبانيا . طنجة 1940 .
- الغزال، بن المهدي : رحلة إلى إسبانيا، العرائش 1941 .
- الغال، أبو علي : رحلة لانكلترة، الخزانة العامة، الرباط 1324 .
- غربال، شفيق : أمير سوري في ايطاليا، مطبعة الإستقامة، القاهرة . 1934
- الغساني، محمد : رحلة الوزير في افتكاك الأسير، المغرب 1940 .
- غصن، فؤاد : الرحلة العلمية إلى العواصم الشرقية والغربية، بيروت . 1929
- فارس، بشر . كيف صدمتني باريس (1934) الهلال 42 (1934) (460-462) .
- فاروق، جويدة : بلاد السحر والخيال . مكتبة غريب، القاهرة 1981 .
- الفتال، خليل (ت 1772) : الرحلة الهنية في محروسة القسطنطينية . (مخطوطة) .
- فتح الله، أنطاكي : الهند كما رأيتها، مطبعة أبو فاضل، القاهرة 1933 .
- فتح الله، حمزة (ت 1918) : المواهب الفتحية في علوم اللغة العربية (في رحلته إلى فيينا 1886 وإلى استوكهولم 1889) القاهرة 1894-1908 .
- فرح، جبران : تعال معي إلى أمريكا، المطبعة التجارية الحديثة، القاهرة . 1952

* تعال معي الى أمريكا اللاتينية، المطبعة التجارية الحديثة، القاهرة 1954.
* رحلات أخرى.
- فرانسيس، مراش الحلبي (ت 1873) : رحلة إلى باريس، مطبعة الشرقية، بيروت 1867.
- فروخ، مصطفى : رحلة إلى بلاد المجد المفقود (عام 1930) بيروت 1933.
- فريد، محمد (ت 1919) : رحلة محمد فريد بك سنة 1901 إلى بلاد الأندلس والجزائر ومراكش ؛ وأخرى سنة 1902 إلى إيطاليا وتونس والجزائر وطرابلس الغرب ومالطة ؛ والثالثة سنة 1903 إلى تريستا، والرابعة سنة 1904 إلى بلاد النرويج. الإسكندرية، مطبعة الموسوعات بمصر (د.ت).
- فهمي، منصور : خطرات النفس (1930) مطبعة المعارف 1930.
- فهمي، عطا الله : أيامي. ج1، مطبعة الفكرة، القاهرة 1947.
- فؤاد، حمزة : في بلاد عسير، مكتبة النصر الحديثة، الرياض 1968.
- فؤاد، شاكر : رحلاتي في ميادين العمل والجهاد، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1945.
* رحلة الربيع، دار احياء الكتب العربية، القاهرة 1946.
- فوزي، عبد الرحيم : دليل لندرة (لندن)، مصر مطبعة الجمالية 1911.
- فيضي، سلمان بن الحاج : التحفة الإيقاظية في الرحلة الحجازية، البصرة 1331هـ.
- قاسم، رؤوف : ماشهدت وصورت، مطبعة البصرة، البصرة 1970.
- قاسم، محمد : الطالع السعيد في رحلة الخديوي توفيق إلى أقاليم الصعيد المطابع الأميرية بولاق 1927هـ.

* الكوكب الدري في رحلة الخديوي توفيق إلى أقاليم الوجه البحري المطبعة الأميرية، بولاق 1297 هـ.
- القاضي، أحمد : الرحلة القاضية في مدح فرنسا وتبصير أهل البادية (1878) الجزائر 1878.
- القاياتي، محمد عبد الجواد : نفحة البشام في رحلة الشام، مطبعة جريدة الإسلام، القاهرة، 1319هـ.
- قبعين، سليم : سياحة في روسيا (1901) القاهرة (د.ت).
- القنوجي، الحسيني (ت 1889) رحلة الصديق إلى البيت العتيق (1285هـ) طبع بالهند 1289هـ.
- كامل، زهيري : العالم من ثقب الباب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973.
- كامل، مصطفى (ت 1908) : رسائل مصرية فرنسية (تولوز 1891- ثم باريس وانجلترة، وألمانيا 1904-1905) القاهرة 1909.
* دليل السلام القاهرة 1909.
- كامل، عبد المجيد : في بلاد الناس أو رحلة الصيف والشتاء، بيروت 1913.
- كحيل، نجيب : رحلة إلى معاهد العميان في أوربا (1912) مطبعة الأهرام، القاهرة 1912.
- كرد، علي محمد (1876-1953) : غرائب الغرب (فرنسا) مطبعة المقتبس، دمشق 1910.
* الرحلة الأنوارية إلى الأصقاع الحجازية والشامية بيروت، المطبعة العلمية 1916.
- الكردودي، أبو العباس (ت 1900) : التحفة السنية للحضرة الشريفة الحسنية بالمملكة الإصبنيولية (1885).
- كركوكي محمد : رحلة مصر والسودان، مطبعة الهلال، القاهرة 1914.

- كمال، يوسف بن أحمد : سياحتي في بلاد الهند الإنكليزية وكشمير. مصر، مطبعة المعارف 1925.
- الكيالي، سامي : شهر في أوروبا (1935) المطبعة العصرية، القاهرة 1935.
* في الربوع الأندلسية، مكتبة الشرق، حلب 1963.
- الكوراني، علي سيدو : من عمان إلى العمادية ؛ أو جولة في كردستان الجنوبية. مطبعة السعادة، القاهرة 1939.
- لبيب، سالم : صور، مطبعة نهضة مصر، القاهرة 1957.
- المصري، أمين فكري : إرشاد الخليفة إلى محاسن أوروبا، القاهرة 1892.
- المازني، عَبْد القادر (ت 1949) : رحلة الحجاز (1930) مطبعة فؤاد القاهرة 1929.
- مبارك، زكي (ت 1952) : ذكريات باريس (من 1927 إلى 1931) القاهرة 1931.
* وحي بغداد، القاهرة، 1938.
* ملامح المجتمع العراقي، القاهرة (د. ت).
- المبارك، محمد (ت 1945) : بهجة الرائح والغادي في أحاسن محاسن الوادي (رحلة إلى دمشق عام 1308هـ) بيروت 1313هـ.
- مبروك، أحمد : رحلة إلى بلاد العرب، القاهرة 1938.
- مجدي، محمد (ت 1920) : ثمانية عشر يوما بصعيد مصر (1310هـ) مطبعة الموسوعات 1319هـ.
- (مجهول المؤلف) : السير السليم في يافا والرملة وأورشليم. القدس 1890.
- محمد، الخضر حسين : الرحلات، المطبعة التعاونية، بيروت، 1976.
- محمد، أمين حسونة : وراء البحار، مطبعة الشمس، القاهرة 1936.

- محمد، أمين فكري : ارشاد الألبا إلى محاسن أوروبا، مطبعة المقتطف، القاهرة، 1892.
- محمد، بيرم التونسي (ت 1889) : صفوة الإعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، المطبعة الإعلامية، القاهرة 1302-1311هـ.
- محمد، حسين هيكل : عشرة أيام في السودان، المطبعة العصرية، القاهرة 1927.
* في منزل الوحي، دار الكتب الحضرية، القاهرة 1937.
- محمد، رفعت : 50 يوما في باريس، دار الكتاب العربي، القاهرة 1952.
- محمود، تيمور : الأيام المائة ومشاهد أخرى (أربع رحلات) المكتبة العصرية، بيروت (د.ت).
- المدور، جميل نخلة : حضارة الإسلام في دار السلام، وزارة المعرفة العمومية، القاهرة 1937.
- مراد، كامل : في بلاد النجاشي : دار المعارف (سلسلة اقرأ 81) القاهرة 1949.
- مرزوق، إبراهيم : رحلة السلامة ونحلة الكرامة، مصر، 1869.
- مرغني : رحلة إلى غرب إفريقيا وانجلترا، القاهرة 1927.
- مروه، محمد نجيب (ت1957) : ثمرات الأسفار، 1935.
- مسعد، نزيه : حول العالم، أمريكا بلاد العجائب، إيطاليا الفاشستية، لجنة الإخاء، القاهرة 1936.
* ليالي باريس، مذكرات صحفي عن أسرار باريس وخفاياها. مطبعة الإخاء، القاهرة 1934.
- مشيل، سليم يمين : سحر لبنان، دار المعارف، القاهرة 1955.
- مصطفى، محمد شفيق : في قلب نجد والحجاز. مطبعة المنار 1927.

- المنصوري، عبد الرحمن : رحلة الشتاء والصيف، بغداد، مطبعة الآداب 1329هـ.
- مهدي، محمد : رحلة مصر والسودان، مطبعة الهلال، القاهرة 1914.
- الموقت، محمد : الرحلة المراكشية أو مرآة المساوئ الوقتية، البابي، القاهرة 1341هـ.
- المويلحي، ابراهيم (ت 1906) : ما هنالك، القاهرة 1896.
- مينا، موسى : ارشاد لطيف لزائري القدس الشريف (1902) المطبعة المتوسطة، القاهرة 1902.
- الناظر، السيد أحمد : مشاهداتي ثلاث سنوات في روسيا السوفيتية، شركة فن الطباعة، القاهرة 1953.
- الناقص، أحمد : آسيا، المطبعة المستقلة، القاهرة 1927.
* إفريقيا، المطبعة المستقلة، القاهرة 1928.
- النجار، ابراهيم : مصباح الشاري ونزهة القاري (رحلة إلى أوروبا سنة 1849) بيروت 1273هـ.
- نجيب، أحمد (ت 1958) : الأثر الجليل لقدماء وادي النيل، المطبعة الأميرية، بولاق 1312هـ.
- نجيب، فرج : جولة بين آثار الأقصر، المطبعة التوفيقية، القاهرة 1933.
- الندوي، علي : مذكرات سائح في الشرق العربي، مطبعة الرسالة، القاهرة 1954.
* من نهر كابل إلى نهر اليرموك، دار الهلال، القاهرة 1974.
- نصر الله، عزيز : الرحلة العراقية (1926) مطبعة التقدم، القاهرة 1927.
- الهاشمي، الشيخ غريب بن عجيب (ت 1892)، سياحتي إلى الحجاز سنة 1309هـ، القاهرة 1915م.

- هيام، سليمان : كتاب الرحلة إلى بلاد فرنسا، الجزائر 1852 .
- واصف، عوض : سياحة في القطر المصري، مطبعة مصر، القاهرة 1906 .
- الورتتاني، محمد مقداد : البرنس في باريس (وهي رحلة من القيروان إلى فرنسا وسويسرا عام 1913)، تونس 1914 .
- الوليلي. ابراهيم : ماراء خزان أصوان، أو بلاد النوبة، مطبعة الصباح، القاهرة 1924 .
- يوسف، يسي : الرحلة الملكية، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية، الرياض 1313هـ.

3-5- رحلات أجنبية مترجمة الى العربية

- أبو طالب، خان : رحلة أبي طالب إلى العراق وأوربة، ترجمة مصطفى جواد، بغداد، مطبعة الإيمان، 1389هـ/ 1969م.
- أبو نتي، سلفادور : مملكة الإمام يحيى ؛ رحلة في بلاد العربية السعودية، تعريب طه فوزي. القاهرة، مطبعة السعادة، 1399هـ/ 1947م.
- إرڤنج، واشنجتن : قصص الحمراء، ترجمة إبراهيم الأبياري، القاهرة، دار المعارف (د. ت).
- إسحاق الأقدم أو اليهودي المتجول : رحلاته، عربها بتصرف عبده الشامي، القاهرة، مطبعة الشباب (د. ت).
- إيڤا، هويك : سنوات في اليمن وحضر موت، ترجمة خيري حماد. بيروت، دار الطليعة، 1382هـ/ 1962م.
- بكنعهام، جميس : رحلتي إلى العراق، ترجمة سليم طه التكريتي، بغداد، دار البصري، 1969 .
- بلاروين، روجيه : في بلاد العراة، ترجمة مختار الجوهري. القاهرة، دار الجوهري للنشر، د. ت (المكتبة الصحفية).

- بلنت، آن : رحلة إلى بلاد نجد، ترجمة محمد أنعم غالب. الرياض، دار اليمامة، 1389هـ/ 1967م.
- بوركهارت، جون لويس : رحلاته في بلاد النوبة والسودان، ترجمة فؤاد أندراوس. القاهرة، مطبعة المعرفة، د. ت.
* رحلاته في بلاد سورية الجنوبية، ترجمة أنور عرفات. المطبعة الأردنية، 1969.
- بولو، ماركو : رحلاته، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977.
- بيرد، ريتشارد : قاهر القطب الجنوبي، ترجمة محمد مصطفى هدارة. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1960.
- تسيزجر، ولفريد : فوق الرمال العربية، عربه بتصرف محمد محمد عبد القادر. القاهرة، القومية.
- ثرولد، اوبير : سياحة الهند، ترجمة ابراهيم أفندي مصطفى. بولاق 1265هـ
- تيودري، قسطنطين : بين مصر وفلسطين، مطبعة بيت المقدس 1928.
- جوليان، الأب ميخائيل اليسوعي (كان حيًّا قبل 1884) : سياحة حديثة في بلاد الصعيد السفلي، بيروت 1884.
- الحاج بابا الأصبهاني : اللطائف الأصبهانية والمنن التوفيقية في رحلة الحاج بابا الأصبهاني داخل الممالك الفارسية، ترجمة محمد لطفي القاهرة، المطبعة الخيرية بمصر، 1309هـ/ 1892ك.
- دوماس، الكسندر : الرحلة الكاليفورنية، تعريب عفيفة الدمشقية، الاسكندرية 1892.
- دي نرقال، جيرار : رحلة إلى الشرق، ترجمة كوثر عبد السلام البحيري. القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة (د. ت).
- دين، تبوتو وإليزابيث مادوكس : مغامرة العمر، ترجمة طاهر

عبد الرحيم. القاهرة، دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، د.ت.
- ديولافوا: رحلة مدام ديولافوا إلى كلدة - العراق سنة 1881/ 1299هـ، عربها علي البصري. بغداد، مطبعة أسعد، 1377هـ/ 1958م.
- الربي بنيامين بن يونة التطيلي النباري الأندلسي (561-569هـ/ 1165-1173م): رحلة بنيامين، ترجمة عزرا حداد. بغداد، المطبعة الشرقية، 1364هـ/ 1945م.
- ريج، كلوديوس جيمس: رحلة ريج في العراق عام 1820، ترجمة بهاء الدين نوري. بغداد، مطبعة السكك الحديدية، 1956.
- رفايج، ستيفان: ماجلان قاهر البحار، القاهرة، دار الهلال، 1951.
- سلامش بن كندغي: البستان في عجائب الأرض والبلدان. روما 1585.
- سميث، ولتر بيدل: ثلاث سنوات في موسكو، ترجمة محمد المعلم. القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1954.
- شريف، حكمت: الفوائد الكبرى في السياحات الصغرى، مترجمة عن التركية العثمانية، بيروت، المطبعة الأردنية 1325هـ.
- طافور: رحلة طافور في عالم القرن الخامس عشر الميلادي، ترجمة حسن حبشي. القاهرة، دار المعارف، 1968.
- العرابي، محمود حسني: 89 شهرا في المنفى، ترجمة جمال العرابي. القاهرة، دار المستقبل، ط2، 1941.
- العظم، صادق المؤيد: رحلة الحبشة، تعريب رفيق بك العظم وحقي بك العظم. القاهرة، مطبعة الجريدة، 1326هـ/ 1908م.
- غاسبارولي، الكس: نهاية الأوطار في عجائب الأقطار، ترجمة وهبي بك. القاهرة، مطبعة التأليف 1893.

- ڤيرن، جول : حول العالم في ثمانين يوما، ترجمة فاروق أبو شرا. بيروت، مطابع معتوق إخوان، (د.ت).
- فيرن جون : الرحلة الشتوية في الجهات الثلجية. عربها توفيق دوبريه. مطبعة الجامعة بالموسكي 1894.
- فرن، يوليوس : الطواف حول الأرض في ثمانين يوما. عربها يوسف بن همام (ولد 1859). لبنان، المطبعة العمومية 1898.
- فرن، يوليوس : الرحلة الجوية في المركبة الهوائية. عربه يوسف سركيس الدمشقي (1856-1932) بيروت. مطبعة اليسوعيين 1875.
- كارن، جون : رحلة لبنان في الثلث الأول من القرن التاسع عشر، تعريب رئيف خوري. بيروت، دار المكشوف، 1948.
- كاسون، ليونيل : رواد البحار، ترجمة جلال مظهر. القاهرة، دار نهضة مصر، 1966.
- لامنس، الأب هنري : الرحلة السورية في أمريكا الوسطى والجنوبية عربها رشيد الشرتوني، بيروت، مطبعة الآباء اليسوعيين 1903 (2مج).
* المذكرات الجغرافية في الأقطار السورية. بيروت. مطبعة الآباء اليسوعيين (د.ت).
- المنشئ البغدادي : رحلة المنشئ البغدادي السيد محمد بن السيد أحمد الحسيني، ترجمة عباس العزاوي. بغداد، طبع شركة التجارة والطباعة، 1367هـ/ 1948م.
- ناصر خسرو علوي : سفر نامة، ترجمة يحيى الخشاب. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1945.
- نيبور : رحلته إلى العراق في القرن الثامن عشر، ترجمة محمود حسين الأمين. بغداد، دار الجمهورية للنشر والطبع، 1385هـ/ 1965م.
- هاو، سونياي : في طلب التوابل، ترجمة محمد عزيز رفعت. القاهرة، نهضة مصر 1957.

- هايردل، ثور : رحلات رع، تلخيص ميشيل تكلا. القاهرة، دار المعارف، 1973. (اقرأ 362).
- هيمنج، ايلين : مغامرات في إفريقيا، ترجمة فاروق خورشيد. القاهرة، مكتبة مصر، 1956.
- هيرودوت : هيرودوت في مصر، ترجمة وهيب كامل. القاهرة، دار المعارف، 1946.
- وطسن، إليزابيث ج : قصص الرحالة والكشافين، ترجمة أحمد خاكي وإدوارد رياض. القاهرة، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، 1953.
- ولسن، أندرو : في قلب أفغانستان، تعريب عمر الديراوي. بيروت، دار الشمالي (د. ت).
- وليامس، أ. د : أميركي في البلاد العربية، تعريب عمر أبو النصر. بيروت، مكتبة المعارف (د. ت).

الفهرس

صدر فى السلسلة

٢١- المرئى واللا مرئى .... د. رمضان بسطاويسى
٢٢- المعنى المراوغ .... د. رشيد العنانى
٢٣- إنتاج الدلالة الأدبية .... د. صلاح فضل
٢٤- كلاسيكيات السينما .... على أبو شادى
٢٥- من الصمت إلى التمرد .... إدوار الخراط
٢٦- مدخل إلى ما بعد الحداثة ....أحمد حسان
٢٧- مراجعات فى القصة والرواية .... عبد الرحمن أبو عوف
٢٨- الخطاب المسرحى .... أحمد عبد الرازق أبو العلا
٢٩- قراءات فى ابداعات معاصرة .... محمود عبدالوهاب
٣٠- نقد الشعر العربى من منظور يهودى .... د. محمد نجيب التلاوى
٣١- تقابلات الحداثة .... د. محمد عبدالمطلب
٣٢- دعوة يوسف إدريس المسرحية ....د. ابراهيم حمادة
٣٣- أبحاث مؤتمر أدباء مصر فى الأقاليم .... مجموعة من الكتاب
٣٤- مدخل الى علم القراءة الأدبية .... مجدى أحمد توفيق
٣٥- أغنية للاكتمال .... دراسات فى أدب الفيوم
٣٦- أساليب السرد فى الرواية العربية .... د. صلاح فضل
٣٧- أفق النص الروائى .... عبد العزيز موافى
٣٨- القصة تطوراً وتمرداً .... يوسف الشارونى
٣٩- الحقول الخضراء .... محمد محمود عبد الرازق
٤٠- السينما المصرية ١٩٩٤ .... على أبو شادى
٤١- أحزان الشعراء .... محمود حنفى كساب
٤٣- لسانيات الاختلاف .... د. محمد فكرى الجزار
٤٤- دراسات فى المسرح المعاصر .... محمد السيد عيد
٤٥- تقابلات الحداثة .... د. محمد عبدالمطلب
٤٦- دراسات مؤتمر الأقاليم .... (الجزء الأول)
٤٧- دراسات مؤتمر الأقاليم ....(الجزء الثانى)

للمؤلف

د. شعيب حليفي من المغرب
أستاذ محاضر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية
بنمسيك، الدار البيضاء.
صدرت له :

- ▲ مساء الشوق (رواية) ط. 1، المغرب، 1992 (نفذت)
- ▲ زمن الشاوية (رواية)، ط. 1، المغرب، 1994، ط. 2، القاهرة، 1999
- ▲ رائحة الجنة (رواية)، ط. 1، المغرب، 1996
- ▲ شعرية الرواية الفانتاستيكية (كتاب نقدي)، ط. 1، القاهرة، 1997
- ▲ الرحلة في الأدب العربي (كتاب نقدي)، ط. 1، القاهرة 2000

رقم الإيداع : ٢٠٠٢/٩٧٧٠

شركة الأمل للطباعة والنشر
(مورافيتلى سابقاً)

